

HEDENDAAGSCHE PROBLEMEN IN DE NIEUW-TESTAMENTISCHE WETENSCHAP

REDE UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING VAN
HET AMBT VAN GEWOON HOOGLEERAAR IN DE
UITLEGGING VAN HET NIEUWE TESTAMENT EN DE
OUD-CHRISTELIJKE LETTERKUNDE AAN DE RIJKS-
UNIVERSITEIT TE UTRECHT OP 17 FEBRUARI 1947

DOOR

Dr W.C. VAN UNNIK

G. F. CALLENBACH N.V. - UITGEVER - NIJKERK

*Mevrouw en Mijne Heeren Curatoren dezer
Universiteit,*

*Dames en Heeren Professoren, Lectoren, Pri-
vaat-Docenten, Doctoren en Studenten,*

*en voorts gij allen, die deze plechtigheid met
uw tegenwoordigheid vereert,*

Zeer gewaardeerde Toehoorders,

In den kring der wijze Pythagoraeërs werd de raad gegeven om niet de platgetreden paden te bewandelen¹). Voor de studie van het Nieuwe Testament schijnt het wel onmogelijk dit advies op te volgen. Hoevelen hebben zich niet in den loop der eeuwen over dit kleine boek gebogen? Hoeveel geleerden en ongeleerden trachten niet den zin ervan te verstaan? Door die werkzaamheid van zoovelen schijnt het gansche terrein platgetreden, ja omgeploegd. Toch willen steeds nieuwe generatie's in die oude woorden thans het Woord Gods hooren en met de herders uit de Kerstgeschiedenis „zien dat woord dat geschied is" (Luc. 2 : 15). Kunnen zij, die nu leven, nog iets anders doen dan platgetreden paden begaan, spreken over en herhalen wat anderen voor hen gezien hebben?

De onderstelling van het gansche Nieuwe Testament is, dat God Zich in Jezus Christus heeft geopenbaard; dat, gelijk Johannes het treffend zegt, „het Woord vleesch is geworden en onder ons heeft gewoond" (1 : 14). Men kan met de Christelijke kerk dit aanvaarden; men kan dit als een ongeoorloofde prentie verwerpen, in elk geval heeft men met een stuk menschelijke geschiedenis te maken, die in een bepaalden tijd, in bepaalde vormen, in bepaalde woorden is gegeven. Het Nieuwe Testament geeft geen systeem van waarheden, — dat zelf ook weer voor interpretatie vatbaar zou zijn —, maar spreekt over een mensch en diens werk onder menschen. Voorzoover dit historisch gegeven is, geschied in de ruimte van Palestina tot Spanje onder de Romeinsche keizers van Augustus tot Domitianus, is dit voorwerp van wetenschappelijk onderzoek.

Deze wetenschap zal op haar wijze trachten haar object zoo goed mogelijk te verstaan, te zien, wat door en over Jezus Christus gezegd en beleden is. Zij zal het antwoord kunnen zoeken op de vraag van Jezus: „Wie zeggen de menschen, dat ik ben?“, maar zich daarbij bewust zijn, dat dit niet de laatste en de diepste vraag is, want deze luidt: „Wie zegt gij, dat ik ben?“ Het antwoord daarop kan geen wetenschap geven; dat stamelt of jubelt het geloof. Maar tot dit laatste komen wij niet buiten de historie en dus ook niet buiten de wetenschap om.

In de voortdurende wisseling van al het aardsche vormt geen enkele tak van wetenschap een vluchtheuvel van onveranderlijkheid. In dezen kring dit nader aan te toonen, beteekent uilen naar Athene dragen. Waar al ons kennen ten deele is, levert geen wetenschap een vaststaand beeld. Voorzoover dit de antieke geschiedenis betreft, heeft Prof. Thiel dit verleden jaar van deze plaats duidelijk betoogd. Men moge van groei, verdieping, vooruitgang spreken, zeker is, dat geen onderdeel van wetenschap een constante grootheid — of wil men: kleinheid — is. Ook niet die van het N.T. Gelijk elders wordt ook op dit terrein de menschelijke geest tot immer voortgaande onderzoekingen gedreven of gelokt. Waar bij eersten aanblik de paden platgetreden schenen, blijkt telkens opnieuw grond braak te liggen.

Dus is de vraag begrijpelijk en gerechtvaardigd: hoe staan thans de zaken bij dit speciale terrein van onderzoek? Daarom zij het mij vergund in dit uur tot U te spreken over:

HEDENDAAGSCHE PROBLEMEN IN DE NIEUW-TESTAMENTISCHE WETENSCHAP.

De veranderingen, die zich in eiken tak van wetenschap voordoen, zijn, als ik wel zie, door drie factoren bepaald: de *ontdekking van nieuwe gegevens* leidt tot voordien onbekende vraagstukken of dwingt tot vernieuwing van oude probleemstellingen; *hernieuwde interpretatie van reeds bekend materiaal* doet nog-niet-geziene feiten én vragen ontdekken; *de practijk van het leven* stelt voor moeilijkheden, wier oplossing van de wetenschap verlangd wordt. Hiermede is natuurlijk niet gezegd, dat alle drie steeds gezamenlijk optreden en gelijktijdig even sterk stimulerend werken; doch in principe zijn zij altijd aanwezig. Dientengevolge willen wij ons afvragen, hoe deze invloeden zich op het oogenblik bij ons onderwerp doen gelden.

I. Wanneer men zich door het uitvoerige overzicht, dat Maurice Jones in 1934 gaf, of door de voordracht, die mijn voorganger in 1929 op de Utrechtsche Predikantenvergadering hield²), op de hoogte stelt van het Nieuw-Testamentische onderzoek in de eerste vijf en twintig jaren van deze eeuw, ziet men, dat het terrein beheerscht wordt door de ontdekking van het Hellenistisch Grieksch in zijn beteekenis voor de taal van het N.T. en door de vragen, die de zgn. Religionsgeschiede opwierp. Men veroorlove mij dezen vakterm in een vreemde taal, omdat men — uit een latent antisemitisme wellicht — de godsdiensten uit alle landen, tot zelfs die der Boschjesmannen en Mexicanen, daaronder begreep en als verklaring voor gegevens uit het N.T. gebruikte, met uitsluiting van het Jodendom! In het begin van deze eeuw werd de godsdienst van den Romeinschen keizertijd in zijn eigenaardig syncretistisch karakter eerst goed bekend. De godsdiensten van het oude Griekenland en Rome bleken overspoeld en doortrokken te zijn van de religies uit het oude Oosten. Bij gebruiken en voorstellingen uit Egypte, Klein Azië, Syrië en Perzië zocht men in letterlijken zin zijn heil. De namen van Diettrich, Cumont, Wendland en Reitzenstein zijn representatief voor een breede schare van onderzoekers, die een schat van kennis omtrent het religieuze leven van den keizertijd bijeenbrachten.

Daarbij werd het oog ook getroffen door overeenkomstige woorden en gebruiken in het jonge Christendom. Met scherp vernuft meende men allerlei samenhangen te ontdekken. „Het Christendom een syncretistische godsdienst”, een samenspel van voorstellingen uit allerlei andere godsdiensten, luidde het wachtwoord, dat Gunkel uitgaf³). Vooral de sacramenten van Doop en Avondmaal en de voorstellingen omtrent het wereldeinde, de zgn. apocalyptiek, leverden een dankbaar arbeidsveld. Tusschen het eenvoudige evangelie, gelijk Jezus dit in Bergrede en gelijkenissen gepredikt had, en het Christendom over den „Kultheros” Jezus Christus bestond een onoverbrugbaar diepe kloof. Het Johannesevangelie — van oudsher verdacht — was zuiver hellenisme en Paulus was de onmogelijke rabbi, die het geloof van Jezus tot een mysteriedienst vervormd had, zoo men niet als een weinig-grijpbare, maar zeer ingrijpende factor de „Gemeindetheologie” van Antiochië en andere plaatsen inschakelde.

Rond deze vragen bewoog zich een dikwijls heftige discussie. Dit gedruisch is wat verstomd. Gedeeltelijk door interne oorzaken. Het bleek immers, dat men menigmaal analogie voor afhankelijkheid had versleten; dat zich chronologische moei-

lijkheden voordeden, vooral dat men iemand als Paulus wel eens gedachten toeschreef, die bij nader inzien de zijne niet waren, of hem, zooals iemand geestig van Reitzenstein gezegd heeft, met parallellen uit de hellenistische litteratuur gesteendigd heeft, eer hij aan het woord kon komen⁴). Bovendien kon men bij nader inzien met de uitzuivering van het „reine evangelie“ van Jezus ook niet zoo gemakkelijk klaarkomen.

De groote wending is echter gekomen, doordat nieuwe gegevens in het geding gebracht werden. Men ging „weer“ oog krijgen voor de beteekenis van het latere Jodendom, niet in de eerste plaats in zijn hellenistischen en syncretistischen vorm (Bousset)⁵), maar in de normatieve leer der rabbijnen, gelijk die in rechtskundige verhandelingen, de Talmudim, en preeken, de Midraschim, uit lateren tijd, maar ongetwijfeld voor een goed deel traditioneel, is bewaard gebleven. Daarmee gepaard ging een betere studie van het Arameesch, de omgangstaal in Palestina gedurende het N.T.isch tijdvak, hetgeen een dikwijls verrassend licht op allerlei termen wierp.

Het is met deze kennis der rabbinica een wonderlijke historie. In de 17de en 18de eeuw hebben verschillende geleerden als Lightfoot en Wettstein reeds rabbijsche geschriften tot opheldering van het N.T. gebruikt. Het nageslacht wist dit, zelfs zeer goed, want men plunderde Lightfoot c.s. dapper en liet het overigens bij dit onschuldig-misdadig bedrijf; de zelfstandige kennis ervan ging verloren. Deze bronnen heetten ontoegankelijk en men liet ze voor wat ze waren, eigendom der Joden, terwijl men een bewonderenswaardigen ijver aan den dag legde om uit allerlei duistere hoeken oud-joodsche, door de rabbijnen verworpen, door de Christenen bewaarde apocalypsen en andere apocryphen op te speuren. Deze lieten zich ook beter in het godsdiensthistorisch kader der probleemstellingen invoegen dan de rabbijsche redeneeringen, zwaar om te verstaan. Een man als Schlatter, die zich daardoor niet liet afschrikken, stond buiten de „zünftige Wissenschaft“, kwam dus niet aan het woord. Het is opvallend en teeknend voor de omwenteling, die zich op dit terrein heeft voltrokken, dat zijn groote commentaren, ± 1930 verschenen, d.w.z. aan het eind van zijn leven, sterk de aandacht trokken en ijverig geraadpleegd werden, terwijl zijn boekje over het Johannesevangelie uit 1902 met uiterst belangrijk materiaal als lucht beschouwd werd. Dalman had reeds in 1898 door zijn „Worte Jesu“⁶), waarin allerlei begrippen uit de eerste drie evangelieën, zooals „Koninkrijk Gods“, belicht werden, laten zien, wat deze bronnen voor den N.T.icus konden beteekenen.

Ten onzent heeft Oort zich op dit terrein wel bewogen; in Duitsland vroeg Fiebig er belangstelling voor, maar in het algemeen waren dit stemmen als van Johannes den Dooper, roepende in de woestijn. In zijn monumentale, schier alles omspannende „Geschichte des jüdischen Volkes" heeft Schürer maar zeer spaarzaamlijk van deze geschriften gebruik gemaakt ⁷⁾.

In de twintiger jaren valt de groote omwenteling en, gelijk dit pleegt te gebeuren, werken ook nu verschillende geleerden onafhankelijk van elkander mee om haar te bewerkstelligen. Billerbeck publiceert dan in 5 zware deelen zijn levenswerk (Stracks naam is er slechts pro forma mee verbonden), een „corpus rabbinicum" op het gansche N.T., waarin bijna alles, wat in verwijderd verband zelfs met een bepaald onderwerp te vinden is, geboekt werd, zoowel voor overeenstemming als verschil van Jodendom en Christendom instructief. Dit was een verzameling losse citaten en verhandelingen, gegroepeerd rond het N.T. In dienzelfden tijd deed de Amerikaansche godsdiensthistoricus G. F. Moore de vrucht van zijn jarenlange studie op dit gebied verschijnen, waarbij het Jodendom zelf uitmaakt, wat belangrijk is en dus het schema van behandeling bepalen moet. Jeremias gaf een geschiedenis van „Jerusalem zur Zeit Jesu", met nadruk op de sociologische structuur en Gerhard Kittel liet in een serie voordrachten „Probleme des Spätjudentums und des Urchristentums" ⁸⁾ duidelijk de beteekenis van dit werk uitkomen. Sindsdien zijn de poorten tot dit gebied, den bodem, waarheen het N.T. op vrijwel elke bladzijde verwijst, geopend. Geen ernstige studie van het oudste Christendom is meer mogelijk zonder kennis van het latere Jodendom, zijn taal, geschiedenis en denkwijze. Want Jezus Christus is niet uit het geslacht van Romulus, Theseus, Achemeniden of Ptolemaeen, maar van Abraham. Jezus en Paulus zijn na hun geboorte niet om den haard gedragen, doch beneden ten achtsten dage en dit bleven zij zich bewust!

De beteekenis van dit onderzoek voor de eerste drie Evangelien, de Synoptici, is terstond duidelijk, aangezien zij geheel in Palestina spelen. Maar ook voor Paulus en Johannes komt hierdoor de situatie anders te liggen. Aangezien dit „teere punten" zijn, zij juist hier de verandering gedemonstreerd.

Bij Paulus kan men vaststellen, o.a. aan overgangen in zijn brieven, die niet logisch bepaald zijn, maar gebruik maken van verschillende beteekenissen van hetzelfde Arameesche woord, dat hij, zoal niet in het Arameesch geschreven, dan toch in die taal gedacht heeft, zooals hij er ook in bad:

„Abba"⁹⁾. Zijn begrippenmateriaal moet dus van die zijde en niet in de eerste plaats uit de Grieksche terminologie belicht worden. In zijn methode was hij — Bonsirven toonde dit in een uitvoerig werk over „Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne" met de stukken aan¹⁰⁾ — een rabbijn, al kreeg zijn werkwijze, toen hij Christen was geworden, een andere aanwending. Doch ook met betrekking tot zijn „leer" is dit te constateeren. Een enkel voorbeeld moge dit verduidelijken. De Zweedsche geleerde Percy neemt in zijn jongste studie, die aan de veelbesproken echtheidsvragen van Ephese en Colossenzen gewijd is — deze kwestie is belangrijk, omdat deze brieven in allerlei opzichten van de andere afwijken en dus bij eventueele echtheid of onechtheid een ander beeld van de theologie van Paulus' te voorschijn komt — den Duitscher Kasemann onderhanden. Deze laatste had de leer der verlossing, gelijk die in deze brieven tot uiting komt, geheel geïnterpreteerd in het licht van de Gnostiek — een tamelijk onduidelijk begrip, waarmee in de N.T.ische wetenschap al heel wat onheil werd gesticht, maar dat zooveel beteekent als syncretistische heilsleer. Percy merkt op, dat inderdaad bij Paulus en in de Gnostiek gesproken wordt van verlossing uit deze wereld, die reeds geschied is en een overgeplaatst worden in een andere wereld, maar dat de tegenstelling bij de Gnostiek er een is van twee substanties: geest en stof, terwijl de achtergrond bij Paulus in de Joodsche tegenstelling der twee „aeonen" — deze wereld en de komende — te vinden is, waarbij de nieuwe aeon in Christus den Opgestane voor den geloovige reeds werkelijkheid is geworden^{u)}.

Hellenistische of Joodsche achtergrond bij Paulus? Ik moge nog een ander voorbeeld duidelijk maken, dat wij tegen veler meening voor het laatste te kiezen hebben. Dit ligt niet op het ingewikkeld terrein der theologische bespiegelingen, maar is een praktische zaak. De vraag is deze: waarom houden de heeren bij een kerkdienst hun hoed niet op hun hoofd en dames wel? Wij achten dit een zaak van weinig belang, waarvan we ons geen rekenschap geven of, zoo wij dit wel doen, meenen wij, dat de eerbied en welvoeglijkheid dit vordert; men komt immers nergens een kamer binnen met een hoofddekseel op. Paulus spreekt over deze zaak in 1 Cor. 11:2 v.v. Voor hem was dit kennelijk geen „quantité négligeable", want hij spreekt van een „overlevering", die hij op dit punt aan de Corinthiërs gegeven heeft, en stelt daarmee de zaak op één lijn met zijn mededeeling van het Avondmaal (11 : 23) en over Christus' dood en opstanding, het hart van zijn prediking (15 : 3). Het

is dus een zeer gewichtig punt van schier dogmatisch belang! Hij voegt er bovendien bij, dat wie zijn bedekking op zijn hoofd houdt, Christus, zijn werkelijk hoofd, te schande maakt; het is dus bijna godslasterlijk. In zijn gezaghebbende commentaar merkt Lietzmann hierbij op: „het is ons onbegrijpelijk, waarom Paulus vers 3 benevens het gedwongen woordspel niet weglaat en zich eenvoudig op het heerschend gebruik beroepen heeft", want dat dit ongedekt gaan van mannen in Griekenland gebruikelijk was, pleegt men te bewijzen met beroep op een plaats uit Plutarchus¹²). Maar Paulus doet nu eenmaal zoo dwaas en beroept zich *niet* op het gebruik; en dan die krasse termen! Er moet dus meer achter zitten. De Joden waren bij hun godsdienstoefeningen gedekt (2 Cor. 3 : 15 v.v.) en dit gold als teeken van eerbied. Wat nu? Het Arameesche taalgebruik brengt hier licht. In die taal bestaat n.l. de uitdrukking: *het hoofd ontblooten*, in de beteekenis van: *vrij zijn*: in de Targum leest men bijv., dat de Israëlieten met ontbloot hoofd uit Egypte trokken, waar het O.T. leest: met een hoogen arm. Het hoofd ontblooten is dus een teeken van vrijheid, van die vrijheid, waarmee Christus heeft vrijgemaakt (Gal. 5:1). De Joden, die zich nog bedekken, leven nog in de onvrijheid (zie 2 Cor. 3 : 17 het beroemde woord „waar de Geest des Heeren is, aldaar is vrijheid"). Bedekt profeteeren wil dus zeggen: weer in die slavernij terugvallen! Daarom is Paulus hier zoo fel, is het een stuk van zijn Christus-prediking; niet met hellenistischen, maar met Joodschen achtergrond alleen begrijpelijk¹³).

Ter zake van Johannes schreef Howard na een breedvoerig literatuuroverzicht in 1931: „De teekenen wijzen er op, dat de volgende belangrijke krachtsinspanning er op gericht zal zijn om de verhouding te bepalen van de leer van Jezus volgens dit evangelie en de meer mystieke elementen in de oudjoodsche godsdienstige gedachtenwereld", waarbij hij niet Philo op het oog heeft¹⁴). Ten onzent trachtte de Zwaan te bewijzen, dat Johannes uit het Arameesch vertaald was, evenals voor hem Burney en Torrey dit — schoon op andere gronden — beweerd hebben¹⁵). Schlatter en Odeberg gingen ieder op eigen wijze dit evangelie van de Joodsche gedachtenwereld uit belichten¹⁶). Typeerend is in dit opzicht de tegenwoordige behandeling van het befaamde Logos-probleem uit h. 1. Dit begrip gold vroeger steeds als een overduidelijk bewijs, dat hier met wijsgeerige Grieksche terminologie gewerkt werd. Billerbeck toonde echter aan, dat alles, wat hier van den Logos gezegd werd — op voor den Griek overigens onverteer-

bare wijze — voor de Joden van de Mozaïsche Wet gold. De *term* moge Grieksch zijn, de *inhoud* is volkomen Joodsch. De tegenstelling Wet van Mozes tegenover Jezus Christus is in 1 : 17: „de Wet is door Mozes gegeven, de genade en de waarheid zijn door Jezus Christus geworden”, duidelijk uitgesproken¹⁷). Nauwkeurig onderzoek, ook van de verhouding van Johannes tot de Synoptici, toont aan, dat deze dichter bijeen liggen dan men menigmaal gemeend heeft; men zal er vooral bij Johannes mee rekening moeten houden, dat hij „concentrisch” denkt.

Ook op een ander punt, n.l. de eschatologie = de leer der laatste dingen, bij Johannes veranderen de coulissen. Zag men vroeger hier een radicaal onderscheid met de eerste drie, waarbij Johannes de zaak in mystieken zin zou hebben vergeestelijkt, nu krijgt men meer oog voor het feit, dat deze evangelist minstens even beslist eschatologisch is als de anderen en alleen van Joodsche praemissen te verklaren¹⁸). In dit verband wil ik op een merkwaardig trekje wijzen, dat meestal over het hoofd gezien wordt. In Joh. 11 spreekt de hoogepriester: „Het is ons nuttig, dat een mensch voor het volk sterft en niet het gansche volk verloren gaat”. De Evangelist voegt hier aan toe, dat dit een profetie is, dat Jezus voor het volk zou sterven en niet alleen voor het volk (der Joden), „maar opdat hij ook de kinderen Gods, die verstrooid waren, bijeen zou vergaderen” (vs. 52). Dit is dus zuiver toelichting van den evangelist. Waarvoor moet dit verklaard worden? Bultmann sprak in zijn commentaar van de verzameling der lichtvonken uit de gnostieke verlossingsleer. Maar wijst iets daarop? Wonderlijk genoeg heeft geen enkele uitlegger de moeite genomen in de Joodsche eschatologie rond te zien. Daar is het een vast leerstuk, reeds in het O.T., dat in den heilstijd alle Joden, die in de verstrooiing = ballingschap, dus in het heidensche land met zijn onreinheid leven, weer naar het heilige land bij het heilige volk zullen terugkeeren. Zoo bad de zanger in de Psalmen van Salomo 8 : 34: „verzamel de diaspora van Israël”, en in een bekend gebed uit de synagoge heet het: „verzamel de verstrooiden uit de vier windstreken”. Het zou te veel van Uw aandacht vragen om meer plaatsen te noemen, die alle doen zien, dat dit een typisch joodsch-messiaansche gedachte is¹⁹). Waar deze zoo onvervalscht tot uiting komt en echt bezit van den evangelist, die zoo sterk zijn stempel op het boek gezet heeft, blijkt te zijn, daar zij men voorzichtig met het Hellenisme en zoeker eerder naar den Joodschen achtergrond ter verklaring.

Is het Christendom een variant op de heidensche religieuze stroomingen in den keizertijd of alleen goed te verstaan tegen den achtergrond van het latere Jodendom, gelijk we dat uit Talmud en Targum, uit apocalypsen en Septuaginta kennen? Want er is bij allerlei gelijkheid een markant onderscheid tusschen die twee. Het laatste moet gekozen worden. Dat „het heil uit de Joden is" (Joh. 4 : 22) wordt door het historisch onderzoek bevestigd. Dit beteekent niet verwerping van het materiaal, dat de „Religionsgeschiedenis" ons leerde kennen, wel van verschillende van haar fundamenteele conclusies. On-*tegenzeggelijk* heeft zij zich onschatbare verdiensten voor de betere kennis van de wereld van het N.T. en van de geschiedenis der oude kerk verworven. Het zou groote dwaasheid zijn hiermede niet zeer ernstig rekening te houden. Maar dit materiaal is *niet primair* voor het begripen van het N.T. Bovendien al zijn er ongetwijfeld parallellen en heeft het Jodendom in zijn voorstellingsmateriaal invloed van zijn heidensche omgeving ondergaan, men dient niet te vergeten, dat Jodendom en heidendom van overoude tijden bepaalde notie's als gemeenschappelijk bezit kenden, bijv. begrippen als rein en onrein; offers enz. In de Grieksche vertaling van het O.T. waren bepaalde Grieksche woorden met een „heilige" beteekenis gestempeld, zooals *agapè* = liefde; *ekklèsia* = volk Gods, die in hun N.T.ische aanwending niet Grieksch zijn.

Niet uit de Hellenistische mysteriën-vroomheid, maar uit het Palestijnsche Jodendom moet de zin van het getuigenis omtrent Jezus den „Gezalfde" begrepen worden; dat heeft het nieuw-ontdekte materiaal ons geleerd. Het volumineuze woordenboek van G. Kittel, dat even duidelijk het Joodsche als Grieksche spraakgebruik aan het woord laat komen, is voor de huidige probleemstelling representatief. De groote vraag van de zgn. Helleniseering van het Christendom komt daardoor voor ons anders te liggen dan voorheen; zij blijft dringend, maar laat zich niet zoo vlot en eenzijdig oplossen als men vroeger dacht. Ook voor de moderne dogmengeschiedenis is dit een inzicht van diep-ingrijpende beteekenis.

II Gaan wij thans over op de tweede lijn: de intensievere bestudeering van de reeds bekende stof. In het N.T. bezit men een verzameling oorkonden uit het oudste Christendom, gevloeid uit de pen van minstens negen schrijvers, verdeeld over een kleine vijftig jaar. Daardoor weten we over het ontstaan en de eerste jaren van dezen godsdienst veel meer dan van eenige andere religie. Maar tusschen het leven van Jezus en

het oudste ons bekende evangelie liggen toch nog altijd \pm 30 jaar. Uit de correspondentie van Paulus is allerlei verloren geraakt, zooals een brief aan Laodicea, brieven van en aan Corinthe. In Handelingen wordt relatief veel van Paulus' zendingswerkzaamheid meegedeeld, maar wat predikten de anderen? Is het mogelijk om achter de gegeven geschriften terug te gaan? Is het vast te stellen, welke invloeden de traditie omtrent Christus heeft ondergaan, eer zij haar neerslag in de evangeliën met hun merkwaardige overeenkomsten en verschillen vond? Hoe komt het, om een andere vraag te opperen, dat allerlei vermaningen, die wij in Paulus' brieven lezen, verwantschap vertoonen met „zondenlijsten” uit de heidensche ethiek? Wat is het verband tusschen Jezus en Paulus, waar het verschil in terminologie zoo duidelijk aan het licht treedt; heeft Jezus eigenlijk voor Paulus moeten wijken of is de apostel inderdaad „slaaf van Jezus Christus”? Ziedaar een aantal vragen, gemakkelijk met tientallen te vermeerderen, die de N.T.ische wetenschap reeds meer dan een eeuw lang bezighouden, zonder dat allerwegen algemeen aanvaarde resultaten bereikt zijn. Ook in dit opzicht valt op te merken, dat een verandering heeft plaats gehad, waarbij men vooral op het gemeenschappelijk bezit, de „traditioneele stof” de aandacht richt. Deze ontdekt men echter niet in nieuwe gegevens, maar alleen door gebruik te maken van de reeds eeuwen voorhanden N.T.ische geschriften.

Wanneer wij iets van die verandering willen zien, gaan wij niet in op de ingewikkelde vraagstukken, die door de zgn. Formgeschiede met betrekking tot de Synoptici aan de orde zijn gesteld. Wel is het opvallend, dat deze methode in de Engelsche litteratuur der laatste jaren veel opgang heeft gemaakt. Vincent Taylor gaf een subliem overzicht, waarin hij met klem van argumenten de beteekenis ervan deed uitkomen en de gedachte bestreed, dat „Formcriticism” tot zulk een scepsis ten aanzien van Jezus' leven en leer moest leiden, als bij Bultmann het geval is²⁰). Hoogst belangwekkend is de aanwending van deze werkwijze in het — in ons land weinig bekende, maar zeer suggestieve — boek van T. W. Manson, „The Teaching of Jesus”. Hij onderscheidt niet alleen de vier bronnen, die volgens Streeter achter onze Evangeliën gelegen hebben, maar let daarbij ook op het woordgebruik van Jezus in zijn gesprekken, onderscheidenlijk met discipelen, groot publiek en Pharizaeërs. Op grond daarvan komt hij bijv. tot de interessante conclusie, dat Jezus zelden of nooit direct van God als Vader sprak behalve tot Zijn discipelen en dat Hij dit

eerst ging doen na de belijdenis van Petrus (Mc. 8 : 27 v.v.)²¹). Men voelt terstond, gedachtig aan de wijze, waarop bijv. iemand als von Harnack het Vaderschap Gods in het middelpunt van het Evangelie plaatste, dat zulk een opmerking van verstrekkende beteekenis is. In het voorbijgaan kan ik hier slechts wijzen op Mansons even merkwaardige als origineele opvatting van den befaamden titel „Zoon des Menschen", dien hij op grond van Daniël VII gelijk stelt met het heilige volk, de „rest", die in Jezus haar hoogste belichaming vond²²). Het zou dus een „corporate personality" aanduiden, een begrip dat, naar ik meen, door den Engelschen O.T.icus Wheeler Robinson het eerste gebruikt is²³) om een merkwaardige Oostersche beschouwing aan te duiden. Men kan bijv. met den naam Israël zoowel den aartsvader als het Joodsche volk aanduiden en betrok allerlei O.T.ische teksten, waar van Jacob sprake is, rustig op zijn nakomelingschap. Aanvaardt men deze interpretatie van Manson, dan zou daarmee verklaard kunnen worden, waarom Paulus de kerk als het lichaam van Christus kon aanduiden; hoe hij kon spreken van een begraven worden met Christus in Zijn dood (Rom. 6) en andere ondoorzichtige uitdrukkingen, die men met het fluisteren van het woord „mystiek" niet helderder maakt. Het verband tusschen Jezus en Paulus, dat naar de meening van vele N.T.ici van 30 jaar geleden vrijwel afwezig was, zou dan veel hechter blijken dan men vermoed had.

Op een ander terrein ziet men die poging om achter de bronnen terug te gaan in de kwestie van de verhouding van I Petrus tot Paulus. In de oudere critische school was het bijna een dogma, dat I Petrus niets met den apostel van dien naam te maken had en uit de pen van een Paulus-leerling, die de groote gedachten van den heidenapostel tot een zedelijke leerling vervlakt had, stamde. Jülicher sprak in 1931 nog over een „Abklatsch paulinischer Briefen"²⁴). Daarop bouwde men dan de late dateering van I Petrus. Wanneer men echter die plaatsen, waaruit de afhankelijkheid blijken moet, beziet, ontdekt men geen enkel direct citaat, doch wel een methode om „overeenstemmingen" vast te stellen, die 40 jaar geleden ook onder classici gebruikelijk was, doch sindsdien terecht is opgegeven. Op deze wijze een paar willekeurige geschriften behandelend kan men immer afhankelijkheid construeeren. Bovendien is de late dateering van I Petrus niet te handhaven; deze brief moet zeker voor 70 geschreven zijn²⁵). In zijn voortreffelijken commentaar, het vorig jaar verschenen, heeft Selwyn deze verhouding breedvoerig behandeld; hij besteedde er meer dan $\frac{1}{5}$

van de 500 blz. van zijn werk aan. Deze geleerde pleitte voor een „synoptische studie" der brieven en meende op grond van tabellarische overzichten te kunnen vaststellen, dat er gemeenschappelijke catechetische en liturgische bronnen aan de N.T.ische brieven ten grondslag liggen. Zijn conclusies waren voorbereid door Carrington in zijn „Primitive Christian Catechism" ²⁶⁾ van 1940, die verband legde met den Doop en vooral wees op de „heiligheidswet" van Lev. 19 als grondslag. Het is te betreuren, dat Carrington wegens zijn benoeming tot bisschop van Quebec zijn studie zoo schetsmatig moest houden; daardoor heeft zijn werk meer weg van een verzameling" vruchtbare suggesties dan van een uitgewerkt betoog. Selwyn borduurt op dit stramien verder en onderscheidt naast een catechese over „vervolging" nog twee doopcatechesen: B¹ vóór Paulus' tweede zendingsreis; B² dateerend uit de jaren 50—55. Inderdaad heeft Selwyn hiermee een zeer belangrijk onderwerp volop in discussie gebracht. De beteekenis ligt niet in de eerste plaats in de hypothetische oudere geschriften, maar vooral in het feit, dat 1 Petrus als een zelfstandig getuigenis naast Paulus gewaardeerd wordt en niet als een naprater. Het is daardoor dus mogelijk om het gemeenschappelijk bezit, al dan niet in geschrifte vastgelegd, te leeren kennen. Het is hier niet de plaats tot het geven van uitvoerige critiek. Slechts een tweetal opmerkingen. Het valt op, dat Selwyn alleen de ethische en niet de dogmatische stof aan een onderzoek onderwerpt, en juist op dit terrein liggen merkwaardige parallellen. Hij laat, evenals Carrington, na om de mededeelingen uit de Joodsche litteratuur over de proselyten, met name die van Philo, in het spel te betrekken. Aan één voorbeeld moge de beteekenis van dit laatste blijken: Selwyn bespreekt uitvoerig de term „kinderen des lichts", aangewend op de pasgedoopten; deze overgang van duisternis naar licht voor: van heidendom naar Christendom, treft men ook bij Philo voor de Joodsche toestanden, en Paulus somt onder de eeretitels, waarmee de Joden zich ten opzichte van de heidenen sierden, ook deze: licht voor degenen, die in de duisternis zijn (Rom. 2 : 19). De vergelijking moet op breeder basis worden voortgezet; ook de ethiek van het hellenistisch Jodendom, mede in verband het Stoisch materiaal zal onderzocht moeten worden, zooals Dibelius in zijn commentaar op Jacobus (1921) hiermee een begin maakte. Maar men zal niet atomistisch, met losse verzen en onderdeelen, mogen werken, doch het geheel in het oog moeten houden. Naar mijn meening zal dit goede vruchten kunnen opleveren. Daarmee zal het werk van A. Seeberg, die

met zijn „Katechismus des Urchristentums" in het begin van deze eeuw ook naar dat traditioneele materiaal speurde, tot zijn recht komen; toen paste zijn arbeid niet in het kader der probleemstellingen, dies werd hij praktisch doodgezwegen. En geeft het op deze wereld geen voldoening om menschen na hun dood gelijk te geven?!

Het boek van den N.T.icus uit Cambridge, C. H. Dodd, „The apostolic Preaching and its developments", dat zeer veel opgang maakte, biedt een geschikten overgang naar het volgende punt, dat door hernieuwde studie der oude stof aan de orde gesteld is. Ik bedoel de eschatologie, niet als het laatste stuk van de dogmatiek, maar als de totaal-belichting van het oudste Christendom. Dodd gaat n.l. uit van de gemeenschappelijke traditie. Hij stelt de vraag: wat is te verstaan onder de „prediking" (het kèrugma), waarvan Paulus spreekt met de woorden: „het heeft Gode behaagd door de dwaasheid der prediking te redden, die gelooven" (1 Cor. 1 : 21). Hij reconstrueert dit, uitgaande van 1 Cor. 15 : 3 v.v. Op deze plaats, die reeds vroeger voor soortgelijk doel gebruikt was, heet het: „Want voor alle dingen heb ik u overgegeven, hetgeen ik zelf ontvangen heb: Christus gestorven voor onze zonden, naar de Schriften, en Hij is begraven en ten derden dage opgewekt" enz. Hier heeft men dus traditioneel materiaal. Dodd vergelijkt daarmee de toespraken van Petrus in Handelingen, die blijkens de aramaïsmen op goede overlevering berusten; in deze redevoeringen vindt men eenzelfde schema terug. Dit alles predikt, dat het groote werk Gods door Jezus Christus gedaan is. Hij legt verband met den tekst: „Het Koninkrijk Gods is over u gekomen" (Mt. 12 : 28, LUC. 11 : 20); het verwachte, eschatologische Koninkrijk is er dus; de wederkomst, die spoedig zou plaats grijpen, zou Christus' werk voltooien. „Zij verkondigden haar niet zoo zeer als een toekomstige gebeurtenis, waarop de menschen zich door berouw moesten voorbereiden, maar meer als de bevestiging van een bestaand feit: de nieuwe eeuw is reeds hier"²⁷). Dit is de befaamde opvatting van de „realized eschatology": er is geen komst van den Zoon des Menschen na die in Galilea en Jerusalem²⁸). Omdat deze wederkomst uitbleef, heeft men zich later weer tot de schema's van de Joodsche apocalyptiek gewend en ging men een tweede komst verwachten (futuristische uitspraken). De Evangeliën vertoonen in hun opzet wel den gang van het oude kèrugma, maar zijn toch min of meer aan de veranderde omstandigheden aangepast. In zijn boek over de Gelijkenissen heeft hij deze gedachten met groote scherpzinnigheid op dat thema toe-

gepast. Daarom besprak ook mijn voorganger in zijn laatste werk over hetzelfde onderwerp Dodds hypothese, welke hij m.i. zeer terecht bestreed. Want dat futuristische element is niet te elimineeren²⁹). Al moet ik mij ervan weerhouden om de discussie, die deze opvatting heeft gaande gemaakt, nader te bespreken, toch wil ik de aandacht vestigen op twee punten, die hierbij naar mijn meening niet voldoende naar voren zijn gekomen. Dodd heeft voorbijgezien, dat Jezus *geloof* vraagt: het koninkrijk is er, maar niet voor allen zichtbaar; alleen in den dag der dagen zal het volkomen zichtbaar worden, want „wij wandelen in geloof en niet in aanschouwen" (2 Cor. 5:7). En verder laat hij na te spreken over de beteekenis van den H. Geest, die in het N.T. geheel eschatologisch is. Voor den ontvanger beduidt deze het opgenomen zijn in het komende Koninkrijk, het praeludium van de beslissende openbaring in heerlijkheid; diezelfde Geest, waarmee Jezus gezalft was. Hier moet ik afbreken, maar het medegedeelde moge voldoende duidelijk gemaakt hebben, dat het probleem van de beteekenis der eschatologie — ik denk in dit verband ook aan Otto's „Reich Gottes und Menschensohn" (1934) — krachtig aan de orde blijft als een allesbeheerschend vraagstuk van de N.T. ische wetenschap.

Het is de onvergetelijke verdienste van den genialen Albert Schweitzer geweest, haar op die plaats gebracht te hebben. Zijn opvatting van de zgn. consequente eschatologie — die indertijd niet veel aanhang, maar ook weinig bestrijding vond, zoodat men er altijd nog een beetje mee „zit" — werd in 1941 door Martin Werner uit Bern weer aangeprezen als het eenig juiste uitgangspunt om de ontwikkeling der oude dogmengeschiedenis doorzichtig te maken. Ook dit werk drijft er toe om de eschatologie in studie te nemen. Volgens deze opvatting is Jezus een apocalypticus geweest, die het spoedige wereldeinde verwachtte en zichzelf daarbij als den wereldrichter, den „zoon des menschen" zag; toen dit einde niet zoo gemakkelijk kwam, meende Hij het door Zijn dood te kunnen verhaasten. Paulus heeft in de gedachte geleefd, dat dit inderdaad gebeurd was door kruisdood en opstanding, ofschoon nog niet voor allen zichtbaar. Door de gedachte der wederkomst werden alle leerstukken over Christus als Heer, rechtvaardigmaking, het „zijn-in-Christus" enz. bijeengehouden. Toen echter de wederkomst uitbleef, verslapte die band; de leerstukken kwamen los te staan en moesten in een nieuwen bouw ondergebracht worden. Zoo is volgens Werner uit het eschatologische evangelie logisch de oneschato-

logische, wijsgeerige Grieksche theologie ontstaan. Met een overstelpend aantal citaten tracht Werner dit aannemelijk te maken. Ondanks vele en fundamenteele bezwaren³⁰⁾ aarzel ik niet dit een van de allerbelangrijkste werken uit de laatste jaren te noemen. Het brengt nieuw leven in de stille brouwerij der oude dogmengeschiedenis, die na von Harnack practisch gesloten was, en stelt de vragen in grooten stijl met origineel gebruik der bronnen aan de orde. Inderdaad is de groote vraag: waar is de stuwkracht der eerste gemeenten, de eschatologie gebleven; ging de kerk zich na verloop van jaren hier op aarde prettig thuis voelen, zich gezellig inrichten of bleef er altijd het brandend verlangen en wondere heimwee? Dit vraagstuk moet van twee zijden aangepakt worden: van uitgangs- en eindpunt; N.T.isch en kerk-historisch, al mag men er wel mee rekenen, dat in feite de zaken niet zoo logisch verlooppen als in een Bernsche studeerkamer. Vooral de „mystiek“, de ascese en de liturgie der Oostersche kerk zal daarbij niet buiten bespreking mogen blijven, omdat hierin niet zoozeer en uitsluitend neoplatonische philosophic en mysteriënvroomheid doorbreekt, als wel oud-christelijke eschatologie een eigenaardigen vorm vindt. Juist omdat deze vragen — ook oecumenisch — zeer belangrijk zijn, mag de studie der oud-christelijke letterkunde niet zoo verwaarloosd worden als dit tot heden in ons land het geval was.

Gedeeltelijk als critiek op Werner, maar vooral als een zelfstandig onderzoek naar de oud-christelijke opvatting van den tijd heeft verleden jaar Cullman in zijn „Christus und die Zeit“ een uiterst belangrijke studie over de eschatologie gegeven; naar mijn meening de beste bijdrage tot het thema. Het oudste Christendom is door-en-door eschatologisch: in Christus is het beslissende gebeuren Gods geschied en het volmaakte moet nog komen (1 Cor. 1 : 6—7). De eschatologie is hier niet een aanhangsel of een omraming, die men tenslotte wel weg kan nemen. Het is de levenssfeer. Uit dat verband teksten los te maken, heeft dezelfde gevolgen als het overplanten van palmen naar de Noordpool. Dit verband met het geheel, dat gedeeltelijk in den loop der geschiedenis verloren is gegaan, maakt steeds hernieuwde interpretatie van het oude materiaal in het N.T. bewaard noodzakelijk.

III. De vragen der practijk noemden wij als derde factor, die de wetenschap stimuleert. Dit geldt zeker in het bijzonder van het N.T. Deze bundel is immers niet alleen een verzame-

ling antieke litteratuur, maar het gezaghebbende boek der Kerk. Daarin spreekt het N.T. met alleen-beslissende autoriteit, ledere richting in het wijdvertakte Christendom tracht haar meeningen met de Schrift te legitimeeren en dient dus verantwoord te weten, wat er staat. De verhouding: Schrift-Kerk, is niet eenzijdig, maar er bestaat een wisselwerking: bestudeering van den Bijbel, speciaal het N.T. leidt tot kerkelijke beslissingen en kerkelijke vragen van nu roepen om antwoord uit de Schrift. Wie de kerkgeschiedenis van de tweede helft der 19de eeuw in ons vaderland bestudeert, bemerkt terstond het wederkeerig verband tusschen modernisme in de kerk en „bijbelcritiek". De N.T.icus beoefent zijn vak niet zonder daarmee tevens met de Kerk in aanraking te komen. Ik ga hierbij niets zeggen over een apologetisch interesse, dat tot eiken prijs bepaalde posities wil handhaven; dit leidt zelden tot dieper verstaan van de Schrift.

Een treffend voorbeeld van de door mij bedoelde wisselwerking levert de bestudeering van de oud-christelijke kerkorganisatie. Linton heeft er in zijn subliem overzicht op gewezen, dat de opvattingen, die \pm 1880 golden, sterk beïnvloed zijn door de heerschende stroomingen op geestelijk gebied in die dagen. En wanneer Braun bij K. L. Schmidt, H. D. Wendland, Gloege en anderen tegenwoordig van een nieuwen „consensus" kan spreken³¹), dan is die belangstelling voor het kerkprobleem niet alleen bepaald door nauwgezette interpretatie van het woord *ekklèsia* of door eschatologische overwegingen, maar zeer zeker ook door de intensivering der belangstelling voor de kerk, door de oecumenische beweging gewekt. Het verschil tusschen de Roomsche-Katholieke en Protestantische opvatting der kerkregeering zal steeds aan beide zijden geleerden er toe brengen zich aan deze kwestie te wijden.

De liturgische beweging, zoowel in de Roomsche-Katholieke kerk — ik denk aan Benedictijnen als Odo Casel — als in de Protestantische kerken heeft de wetenschappelijke belangstelling voor de sacramenten levend gehouden, ook toen de godsdiensthistorische interesse ging tanen. Heel klaar wordt deze stimulans der practijk uitgesproken, wanneer Dr. de Beus zijn dissertatie, in 1945 hier verdedigd, aldus begint: „Het gesprek, dat in het jaar 1939 door eenige theologen in ons land gevoerd werd met Prof. K. Barth over de vraag of en in hoeverre de H. Schrift de noodzakelijke, bijbelsche fundering geeft voor het bestaan van den kinderdoop, werd voor velen het uitgangspunt voor een hernieuwde bezinning

op het vraagstuk van den doop in de christelijke kerk in het algemeen en van den oudchristelijken doop in het bijzonder, en was voor schrijver dezès de aanleiding voor het samenstellen van dit werk" ³²).

Nu is het zonder meer duidelijk, dat deze belangstelling een buitengewoon gevaarlijke zijde kan hebben. Men zoekt naar een bepaald verschijnsel, moet tot resultaten komen en verwaarloost gemakkelijk daarmee samenhangende punten, die van invloed op de structuur zijn; men licht één draad uit het heele weefsel. En juist bij geestelijke verschijnselen is het, gevaar verre van denkbeeldig, dat men precies vindt,.... wat men begeerde te vinden! De klip zien beteekent meestal vermijden. In elk geval influenceert de kerkelijke practijk het onderzoek. Inleidings- en echtheidsvragen, die een 50 jaar geleden het terrein beheerschten, omdat aan de „echtheid" de beteekenis hing en met de „onechtheid" het gezag viel, zijn op den achtergrond gekomen en hebben plaats gemaakt voor vragen naar kerk en sacrament. De overdreven philologische belangstelling week voor een theologische, al vrees ik wel eens, dat ook op dit gebied een ongeduld heerscht, dat gedreven wordt door het: „Die Worte sind genug gewechselt, Lasst uns nun endlich Taten sehen"!

Bij één speciaal vraagstuk willen wij iets langer stilstaan, n.l. bij dat van de „eenheid en verscheidenheid" in het N.T., omdat hier een merkwaardige zwenking, die zeker niet buiten de huidige constellatie omgegaan is, te constateeren valt. Als uitgangspunt nemen wij het onweersprekelijke feit, dat het N.T. 27 verschillende boeken bevat, waarbij zich nog het onderscheid in letterkundig genre en auteur voegt. In taalgebruik is het verschil zeer opvallend: de Synoptici spreken van „koninkrijk Gods"; Johannes over „eeuwig leven" en Paulus over „in Christus zijn". Verdere voorbeelden zijn onnoodig. Bij de dogmatische behandeling van den Bijbel beteekende dit geen moeilijkheid, want overal sprak het „Woord Gods"; de teksten werden over de verschillende loci der dogmatiek eerlijk verdeeld. Toen aan het einde der 18de en in de 19de eeuw historische belangstelling opkwam, kreeg men voor die groote verscheidenheid oog; men ging in de N.T. ische theologie de „leerbegrippen" der schrijvers uiteenzetten. Typeerend voor dit stadium was het beroemde leerboek van B. Weiss: „de N.T. ische theologie biedt geen sluitend systeem, omdat zij met de menigvuldigheid der leertypen te maken heeft" (§ 4d). Deze typen stonden zonder historisch verband los naast elkander. Dezen samenhang in

historisch opzicht poogde de grootmeester van het historisch-critisch onderzoek ± 1900 H. J. Holtzmann wel te leggen. Hij ziet zijn doel als het volgt: „het gaat om de religieus-zedelijke gedachtenwereld, die daaruit (uit het N.T.) kenbaar is, en zoowel naar de zijde van de origineele eenheid, welke zij aan den beschouwer toont, als om de veelheid, verscheidenheid, ja tegenstrijdigheid, die door individualiteit en tijdstroomingen bepaald zijn”³³). Van dit laatste bleek overigens veel meer dan van het eerste. De indeeling der stof geschiedt langs deze lijnen: de leer van Jezus volgens de Synoptici; het oudste Christendom; Paulus en de na-paulinische literatuur (Eph.; Pastoraalbrieven en 1 Petr.); Hebreeën en Johanneïsche literatuur. Daarmee meent men, steunend op de critische inleidingswetenschap, de juiste volgorde te hebben gegeven. Natuurlijk was de inhoud van deze vakjes bij de verschillende geleerden, die zich aan zulk een beschrijving waagden, naar gelang van hun „ligging” nogal uiteenlopend. Maar de analytische methode is troef en het bovengenoemde schema volgen allen. De verscheidenheid en de problemen, die zij stelt, nemen alle aandacht in beslag.

In 1941 kwam echter de „Theologie des Neuen Testaments” van Stauffer uit en deze leverde de verrassing, dat de bekende opzet overboord was gezet. Dit boeiende boek in praegnanten stijl bood wel een korte schets van de hoofdfiguren, die voor het N.T. van belang zijn: Jezus, Paulus, Johannes. Maar de hoofdzaak was anders. Deze „Werdegang der urchristlichen Theologie” neemt 33 bladzijden in beslag, terwijl de eigenlijke stof als „christozentrische Geschichtstheologie” 180 bladzijden vraagt. Hier geen genetische maar theologische indeeling: schepping en val; wet en belofte; het „Christusgebeuren; kerk en wereld; heden en toekomst. Wel laat Stauffer in de onderdeelen de onderscheiden typen aan het woord komen, maar dit is niet doorslaggevend. Beslissend is het apocalyptisch raam, waarin alles opgenomen wordt, met deze vier zijden: het principe van de oergeschiedenis; de cosmische visie; de strijd tusschen civitas Dei en civitas diaboli; de oplossing van den strijd. In dit raam van de „altbiblische Tradition”, waaronder Stauffer verstaat de theologie van het O.T. naar de laat-joodsche opvatting, spreekt het N.T. zijn eigen taal³⁴). Ook in de onderdeelen blijkt de theologische stempel.

Deze formeele aanduidingen doen reeds zien, dat hier een Tadicale omwenteling voltrokken is. Slechts schijnbaar is de

terugkeer tot de oude locaalmethode; in wezen steunt natuurlijk Stauffer op de voorafgaande historisch-critische ontwikkeling, maar het is hem niet te doen om een historisch probleem; hier wordt naar den weg Gods gevraagd, zooals het N.T. in zijn eenheid leert, dat God hem ging. Dit is het verrassende en boeiende: hier wordt de vraag gesteld naar het eigene van het N.T. Waar de oudere methode alles tot het bekende van de menselijke godsdienstgeschiedenis trachtte terug te leiden of halt moest maken voor het „Selbstbewusstsein Jesu", daar wordt hier de vraag naar de openbaring gesteld. In de „Neutestamentliche Theologie" van Büchsel (1935) dook dit motief al even op, wanneer hij naar „das Wort Gottes" vraagt, maar de schematisering der stof is in hoofdtrekken nog de oud-historische.

Het is opvallend en daarom te meer sprekend, dat zich, — voorzover ik kan nagaan — onafhankelijk van dezen omkeer in Duitschland, in de Angelsaksische landen een soortgelijk probleem voordoet. Daarbij heb ik niet zoozeer het oog op het bovengenoemde boek van Dodd, hoewel ook dat symptomatisch is, maar op twee werken, die, van de beide zijden van den Atlantischen Oceaan de bundels hunner wijsheid uitzendend, de twee kanten van het vraagstuk belichten. In den oorlogstijd verschenen n.l. van den Amerikaanschen N.T.icus E. F. Scott het pakkend geschreven „Varieties of N.T. religion" en van den Engelschman Hunter een bescheidener boekje „The Unity of the N.T."³⁵). De titels zeggen voldoende. Beide geleerden kennen blijkens hun eerste hoofdstukken de kwestie; maar het is merkwaardig, dat de man uit de Nieuwe Wereld de oude paden gaat; terwijl de schrijver in „good old England" met de continentalen nieuwe wegen zoekt. Scott bestrijdt met zooveel woorden, dat er zoiets als eenheid van geloofsformuleering geweest zou zijn. „Alles, wat gevraagd werd, was persoonlijke loyaliteit. Het werd den geloovige zelf overgelaten om zijn eigen opvatting over wat Christus geweest was, te vormen, zoolang als hij Diens opperste recht op gehoorzaamheid erkende" (p. 26). Christus openbaarde God (p. 13), maar het „hoe" en „waarom" mocht ieder op eigen wijze bepalen. De ontwikkeling daarvan en de omstandigheden, die dit proces bepaalden, vormen den inhoud van zijn boek. Dat dit naar Scotts meening ook voor het heden beteekenis heeft, blijkt uit deze woorden van zijn inleiding: „Zoo de kerk ooit waarlijk vereenigd zal zijn, moet zij de menschen vrij laten om te verschillen" (p. vi). Deze „variety of appeal" acht hij het bij-

zondere en het grootsche; Jezus' boodschap kan op geheel verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Zijn rijkdom wordt daardoor steeds grooter (p. 297 v.v.). Ofschoon het inderdaad juist is om op „de veelkleurige wijsheid" van Christus te wijzen; ofschoon er ongetwijfeld in het N.T. groei is, vraagt men zich bij het lezen van dit boek toch af: wat nu eigenlijk het typische van het Christendom was; wat de band van eenheid tusschen de verschillende geschriften was, want het valt niet te ontkennen, dat dezelfde gemeenten, die de Paulinische brieven gelezen en bewaard hebben, ook de Evangeliën overleverden, dus het verschil niet zoo onoverkomelijk vonden. Men mag dan ook niet, zooals maar al te vaak geschiedt, het eene type tegen het andere uitspelen. Het begrip „loyalty" blijft wel zeer formeel en eigenlijk zonder inhoud. Daarmee is de critiek geleverd, die het fundament van dit boek raakt; van de manier, waarop hij bijv. het werk van Paulus karakteriseert, kan niet verder gesproken worden, al raakte de marge bij het lezen vol met vraagteekens.

Zijn tegenhanger Hunter ziet het feit, dat er in de Synoptische Evangeliën, Johannes en Paulus verschillen zijn, niet over het hoofd, maar hij wijst er op, dat achter die verscheidenheid in terminologie een eenheid ligt. Deze bloot te leggen is de taak van den N.T.icus. Hij vergelijkt het N.T. met een jig-saw-puzzle van zeer veel deeltjes. „Tot heden toe hebben wij vlijtig op de losse stukjes getuurd en voor een goed deel vergeten om het plaatje te zien. Maar nu komt het eene stukje na het andere langzaam op zijn plaats terecht en maakt de heele teekening helder" (p. 13). Hoewel hij weet, dat het niet mogelijk is om den gansenen inhoud van het N.T. met één woord te karakteriseeren, waagt hij het toch om als samenvatting het woord „Heilsgeschiede" te gebruiken. Hij spreekt achtereenvolgens over: de Redder (Heer); de geredden (de Kerk); de redding, waarbij onder ieder hoofdstuk de voornaamste documenten hun getuigenis afleggen.

Men ziet, dat Hunter eigenlijk op hetzelfde standpunt als Stauffer staat, al ontbreken bij hem natuurlijk de kanonades van Duitschen oorsprong als: Urgeschiede, Endgeschiede, Allgeschiede enz. Het goede der oudere analyse wordt niet verworpen, maar men wil naar een synthese.

Tast ik mis, als ik hier invloed van het streven van dezen tijd zie? Overal ziet men dat streven naar eenheid — ook al heeft men er een daemonische verwerkelijking van ondervonden. Uit de verscheurdheid en veelheid wil men ontsnappen. Op

wetenschappelijk gebied openbaart zich een tegenstelling met de oudere generatie in dezen vorm: van de analyse naar de synthese. De oudere generatie wilde één verschijnsel tot zijn oorsprong terugleiden en was dan tevreden; de huidige zoekt naar het stempel, dat die oudere elementen hebben gekregen; de ouden zochten naar „schöpferische Persönlichkeiten“; terwijl onze tijd meer de massa ziet; niet alleen enkele hoge toppen, maar het geheel.

Tot den N.T.icus komt de vraag: niet wat meenden zekere heeren Paulus en Johannes, maar hoe predikten deze apostelen Jezus Christus als Heer? Wat is het „kèrugma“? Ongetwijfeld komt èn bij Stauffer èn bij Hunter met andere woorden die omwenteling, die de heele theologie sinds 1920 doorgemaakt heeft, te voorschijn; de vraag naar de openbaring in het N.T.. Hunter werkt dit m.i. beter uit dan Stauffer, bij wien men den indruk krijgt, alsof het om een soort geschiedenisphilosophie gaat in plaats van om Gods handelen met den mensch, om „het verbond“. Dit kan, maar behoeft niet een vlucht uit het kritisch denken te zijn. Integendeel: men zoekt inderdaad naar het kritische, naar het eigendom van het Christendom te midden van al de elementen van vreemde herkomst, naar zijn karakter, zijn pretentie.

Ook al geloof ik zeker, dat „de geest des tijds“ weer oog voor deze vragen gaf, toch wil ik in dit opzicht niet, gelijk dit zoo menigmaal geschiedt, genoemden geest tot zondebok promoveeren. Integendeel: ik acht de vraag volkomen wettig. Men zal tot een samenvatting moeten komen: verscheidenheid in eenheid èn eenheid in verscheidenheid. Het Christendom is geen Joodsche secte geworden, al is het in het Jodendom geboren; het Christendom is niet in den syncretistischen maastroom ten onder gegaan, al is het in de Hellenistische wereld gepredikt. Dat er overeenstemming met de omringende wereld in woorden en voorstellingen is, laat zich hooren. Het zien van dezen samenhang kan ons helpen om het Christelijk begrippenmateriaal beter te verstaan. Maar in laatste instantie dient men het eigene te kennen.

Vijftig jaar geleden stelde de geniale en radicale N.T.icus van Breslau, Wrede, den eisch aan Holtzmann c.s., dat de N.T.ische theologie niet halverwegen mocht blijven staan, doch volop godsdienstgeschiedenis van het oudste Christendom moest worden met verwerping van alle dogmatische binding. Uit den mond van Wredes geestverwant Bousset hoorde Van der Leeuw de woorden: „diese Vorlesung betrifft

die Theologie des neuen Testaments, dat heisst also: die Religionsgeschichte der Kaiserzeit"³⁶). Velen krijgen tegenwoordig koude rillingen bij zulke taal en duiken gauw achter de verschansing van een dikke dogmatiek. Het vorig geslacht zou bij het lezen van Stauffers en Hunters werken het critische hoofd bedachtzaam geschud hebben. Maar is hier werkelijk een tegenstelling? Ik wil hier niet als pleitbezorger optreden voor een tactiek, die huiselijk aangeduid wordt als „sparen van kool en geit", al is zij in tijden van schaarschte wellicht niet onverstandig. Maar is het zoo dwaas om beide kanten te zien? De bekende Berlijnsche Oud-testamenticus Sellin gaf zijn „Alttestamentliche Theologie" in twee deelen: een historisch en een systematisch deel. Die zijn naast elkander bestaanbaar, moeten elkander aanvullen. Terecht heeft Vriezen opgemerkt, dat de godsdienstgeschiedenis van Israël handelt over Israël; de theologie van het O.T. over Gods openbaring³⁷). Zou het N.T. in dit opzicht niet, gelijk reeds zoo menigmaal het geval is geweest, van het Oude Testament leeren? Een dubbele taak wacht: een geschiedenis van het oudste Christendom in de wereld van dien tijd, omdat alleen tegen dien achtergrond het karakteristieke uitkomt, met voortzetting in de kerkgeschiedenis der oudheid, en daarnaast een systematisch overzicht, nauw met het voorafgaande verbonden: hoe spreekt God den mensch aan?

Een veelheid van problemen blijkt op dit oude, maar steeds nieuwe gebied van het N.T. aanhangig te zijn. Langs nieuwe wegen, rekening houdend met de huidige kennis van de wereld van het N.T., tracht men aan de oude teksten het antwoord te ontworstelen op de beslissende vraag: wat is de beteekenis van dat „evangelie van Christus, dat een kracht Gods tot behoudenis is voor een ieder, die gelooft" (Rom. 1 : 16).

Men kan bij al die, elkander verdringende, feiten, verklaringen, hypothesen in verwarring komen en vragen naar het houvast. Daar is troost in het woord van Jowett: „the book itself remains as at the first unchanged amid the changing interpretations of it"³⁸). Het Nieuwe Testament zelf zegt het anders, meer ter zake: „Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid" (Hebr. 13 : 8).

Dat het H.M. de Koningin behaagde mij tot dezen leerstoel te roepen, stemt mij tot diepgevoelde dankbaarheid, waaraan ik gaarne in dit uur uiting geef.

Mevrouw en Mijne Heeren Curatoren dezer Universiteit,

Door Uw voordracht, die tot deze benoeming leidde, hebt Gij mij in dubbelen zin tot Uw schuldenaar gemaakt. Uw College schonk mij daarin een blijk van groot vertrouwen en bood mij de gelegenheid om mij onverdeeld aan de studiën, die mij lief zijn, te wijden. De diepe erkentelijkheid hiervoor kan geen passenden vorm ontvangen in woorden in dit uur gesproken. Ik hoop de kracht te ontvangen om mijn taak zoo te vervullen, dat ik niet te veel blijf beneden de verwachtingen, waarmee zij mij is toevertrouwd.

Dames en Heeren Hoogleraren,

De gevoelens, waarmede ik mijn plaats in Uw kring inneem, kan ik in één woord samenvatten: ik leef in het besef, weer student geworden te zijn. Dit drukt uit de bescheidenheid, waarmede ik tot U, vertegenwoordigers van zoovele wetenschappen, kom én de vreugde om in Uw midden opgenomen te worden, waardoor ik veel hoop te kunnen leren. Diep doordrongen van den samenhang der wetenschappen, maar ook van eigen beperktheid moge ik een beroep op Uw bijstand doen. Gaarne geef ik U mijnerzijds de verzekering, dat ik mij een goed collega wil trachten te betoonen. In de afgelopen maanden mocht ik reeds bewijzen van Uw vriendelijkheid ontvangen, waarvoor ik zeer erkentelijk ben. In het bijzonder U, hooggeachte van den Broek, wil ik danken voor de wijze, waarop Gij mij gastvrijheid verleent in het voor een theoloog ietwat griezelige „dal van dorre doodsbeenderen" op het Janskerkhof.

Waarde Thiel,

Mijn eerbied voor Uw persoon, die liever van toespraken verschoond blijft, heeft het afgelegd tegen mijn onuitsprekelijk groote dankbaarheid voor de vriendschap, waarmee Gij mij nu reeds jarenlang vereerd hebt. De blijdschap thans in de gelegenheid te zijn die te uiten, doet mij scrupules licht achten. Er was een tijd, dat ik als sidderend gymnasiast blij was buiten den harden greep van Uw repetitie's te blijven. Twintig jaar geleden werd U mijn leidsman op het terrein der Oude Geschiedenis en sindsdien hebt U mij steeds met

Uw belangstelling begeleid en door Uw kennis verrijkt. Dat ik van Uw blijvende vriendschap verzekerd mag zijn, is mij tot grooten steun.

Mijne Heeren Leden van de Faculteit der Godgeleerdheid, Met groote hartelijkheid hebt Gij mij willen ontvangen. Als de jongste in leeftijd weet ik mij ook de minste in kennis en ervaring. Gij hadt allen reeds Uw sporen op het wijde terrein der Theologie verdiend, toen ik nog met de studie moest beginnen. Voor wat ik door Uw geschriften en woord uit de verte van U reeds leerde, zeg ik U hartelijk dank. In het bijzonder wil ik dat hier vermelden, omdat een daarvan een beslissenden invloed op mijn leven gehad heeft en de oorzaak is, dat ik dezen leerstoel mag bezetten. Het was van Rhijns boek over „Het Nieuwe Testament in het licht der opgravingen", dat mij als gymnasiast de oogen voor de studie van het Nieuwe Testament opende. Uw ontvangst heeft mij de zwaarte van dit verantwoordelijke ambt verlicht. Dat ik met U mag samenwerken, stemt mij tot groote vreugde. Ik hoop een niet-onwaardige medewerker te zijn.

Hooggeachte Brouwer,

Dat ik U mag opvolgen, legt mij groote verplichtingen op. Uw rijke en degelijke kennis van het Nieuwe Testament maakte U tot een betrouwbaar gids, die met vasten tred vooring, waar ik nog aarzelend mijn weg moet zoeken. Ik dank U voor de voorlichting, die Gij mij reeds zoo welwillend hebt gegeven en hoop, die nog verder te mogen genieten. Het is mijn vurigste wensch, Uw werk, naar de mate mijner krachten, in Uw geest voort te zetten.

Voor U, geliefde Ouders, is deze dag in bijzonderen zin een feest. Het is een groote vreugde, dat Gij dit moogt beleven. U dank ik voor alles, waarvoor een kind danken kan, bovenal dat Gij mij door Uw liefde voor den Heer van het Nieuwe Testament tot dat boek, dat nu in meer dan één zin mijn levensboek geworden is, hebt geleid.

Hooggeschatte de Zwaan,

Voor U is het een bijzondere dag, omdat na Groningen en Amsterdam nu ook in Utrecht een van Uw promovendi het werk gaat aanvaarden, dat Gij reeds zooveel jaren met enthousiasme verricht. De banden, in collegezaal en studeerkamer gelegd, zijn door afstand noch jaren verbroken. Uw

leiding was steeds in vrijheid. Het zal mij een eer zijn om ook als collega Uw leerling te blijven, en in den fakkelloop, waarover Gij eens sprak, het van U ontvangen vuur zelf door te geven.

Dames en Heeren Studenten in de Theologie,

Met een aantal Uwer heb ik reeds voor mijn benoeming kennis mogen maken op den slaapzolder van „de Horst”. Sindsdien bleek dat slechts de voorhoede van een groot heil. Uw groote getal verheugt me van harte voor de kerk, die gij begeert te dienen en die veel krachten noodig heeft om het Evangelie uit te dragen. Maar als docent benauwt het me niet weinig, omdat het persoonlijk contact, dat juist bij de theologische studie zoo onontbeerlijk is, bijna onmogelijk wordt. Deze verheugend-benauwende situatie eischt, dat we met groote openheid elkander tegemoet treden. Gaarne zal ik U van dienst zijn bij Uw studie en ik hoop dat Gij van Uw kant in mij iets meer wilt zien dan een „tentamen-automaat”. Juist nu de praktijk zoo roept, is het dubbel noodig om met de studie ernst te maken. De N.T.ische studie vraagt veel, vooral geduld. Daarom achten velen haar, onder eerbetuigingen met de lippen, onvruchtbaar. In mijn onvergetelijken leermeester en Oom, Ds. C. J. van Paassen, van Haarlem, dien ik in dit uur met weemoed gedenk, heb ik het beeld voor oogen van een man, die harmonisch studie en ambt wist te vereenigen. Ik beschouw het als mijn hoogste roeping U zoo te dienen, dat Uw studie U bekwaam maakt om goede dienaren des Woords te zijn.

Hij, Wiens kracht in zwakheid volbracht wordt, moge mij daartoe in staat stellen!

Ik heb gezegd.

AANTEEKENINGEN

- ¹⁾ Bij Philo, *Quod omnis probus liber* 1, ed. Cohn-Wendland VI, p. 1.
- ²⁾ M. Jones, *The New Testament in the twentieth century*³, London 1934. — A. M. Brouwer, *Hedendaagsche Vragen aangaande het Nieuwe Testament*, in: *Wat is ons de Bijbel*, Zeist 1929, blz. 62—102.
- ³⁾ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1903, S. 95.
- ⁴⁾ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, S. 28.
- ⁵⁾ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*³, Tübingen 1926.
- ⁶⁾ G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramaischen Sprache erörtert*, Leipzig ¹1898, ²1930.
- ⁷⁾ E. Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*³⁻⁴, Leipzig 1901—1909, 3 Bde.
- ⁸⁾ H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922—1928, 4 Bde. — G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge (Mass.) 1927—1930, 3 vols. — J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig 1923—1937, 4 Teile. — G. Kittel, *Die Probleme des palastinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926.
- ⁹⁾ Vgl. mijn artikel: *Aramaeïsmen bij Paulus*, in: *Vox Theologica* 1943, blz. 117—126.
- ¹⁰⁾ J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1940. — Van denzelfden auteur is zeer aanbevelenswaardig: *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie*, Paris 1935, 2 vols.
- ¹¹⁾ E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbrieve*, Lund 1946, p. 112—113.
- ¹²⁾ H. Lietzmann, *An die Korinther*³, in: *Handbuch zum N.T.*, Tübingen 1931, z. St.; vgl. ook A. van Veldhuizen, *Paulus' Brieven aan de Korinthiërs*², in: *Tekst en Uitleg*, Groningen—den Haag 1922, t. pl.: „aansluiting bij Grieksche gebruiken”.
- ¹³⁾ De nadere motiveering hoop ik binnenkort in een studie over: *Parrhèsia in het Nieuwe Testament*, te geven.

- ¹⁴) W. F. Howard, *The Fourth Gospel in recent criticism and interpretation*, London 1931, p. 172.
- ¹⁵) J. de Zwaan, *John wrote in Aramaic*, in: *Journal of Biblical Literature* 1938, p. 155—171. — C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922. — C. C. Torrey, *Our Translated Gospels*, New York 1936.
- ¹⁶) A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930. — H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, Uppsala—Stockholm 1929.
- ¹⁷) Zie G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart 1942, Bd. IV, s.v. en: W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, London 1943, ch. ii.
- ¹⁸) Vgl. Howard, *Christianity*, ch. v.
- ¹⁸) Een menigte plaatsen bij P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934, S. 345—346.
- ²⁰) V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*², London 1935, p. vi.
- ²¹) T. W. Manson, *The Teaching of Jesus, studies of its form and content*², Cambridge 1935, p. 98.
- ²²) T. W. Manson, *l. c.*, p. 277 ff.
- ²³) Cf. Wheeler Robinson, *Record and Revelation*, Oxford 1938, p. 240.
- ²⁴) A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das N.T.* Tübingen 1931, S. 196.
- ²⁵) Zoo G. Kittel, V. Taylor, W. Michaelis, E. G. Selwyn. — Langs anderen weg kwam ik tot hetzelfde resultaat: *De Verlossing I Petrus I : 18—19 en het Probleem oan den eersten Petrusbrief*, Amsterdam 1942.
- ²⁶) Ph. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, Cambridge 1940. — E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1946.
- ²⁷) C. H. Dodd, *The apostolic Preaching and its developments*², London 1944, p. 33.
- ²⁸) C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*³, London 1936, p. 108.
- ²⁹) A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, biz. 116—126. — Vgl. ook H. M. Matter, *Nieuwere opvattingen omtrent het Koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de Synoptici*, diss. V.U., Kampen 1942. — W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Basel 1945.
- ³⁰) M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Leipzig—Bern 1941. — Voor besprekingen zie men de opgave van E. Gaugler, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Basel 1943, S. 66. N.; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollikon 1946. — In ons land schreven H. A. van Bakel en G. A. van den Bergh van Eysinga over dit boek in: *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 1942—1943.

- ³¹⁾ O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932. — F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problèmes de l'église*, Fribourg en Suisse 1942. — Vgl. ook St. Hanson, *The unity of the Church in the New Testament*, Uppsala 1946 (deze titel en het probleem is ook voor het volgend betoog illustratief!).
- ³²⁾ Ch. d. Beus, *De oud-christelijke Doop en zijn voorgeschiedenis*, dl. I, diss. Utrecht, Haarlem 1945, blz. 1.
- ³³⁾ H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*², hrg. A. Jülicher-W. Bauer, Tübingen 1911, Bd. I, S. 20.
- ³⁴⁾ E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1941. — In 1945 verscheen bij de Oikoumene-verlag in Genève een herdruk.
- ³⁵⁾ E. F. Scott, *The Varieties of New Testament Religion*, New-York 1943. — A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament*, London, ¹1943, ²1944.
- ³⁶⁾ W. Wrede, *Methoden und Aufgaben der sogenannte neutestamentliche Theologie*, Göttingen 1897. — G. van der Leeuw, in: *Inleiding tot de theologische studie*, Groningen 1946, blz. 81.
- ³⁷⁾ Th. C. Vriezen, in: *Inleiding tot de theol. studie*, blz. 42.
- ³⁸⁾ B. Jowett, *The interpretation of scripture and other essays*, p. 6, geciteerd door F. Torm, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen 1930, S. 31.