



De Joodsche achtergrond van den Brief aan de Romeinen

<https://hdl.handle.net/1874/237254>

J. A. C. VAN LEEUWEN.

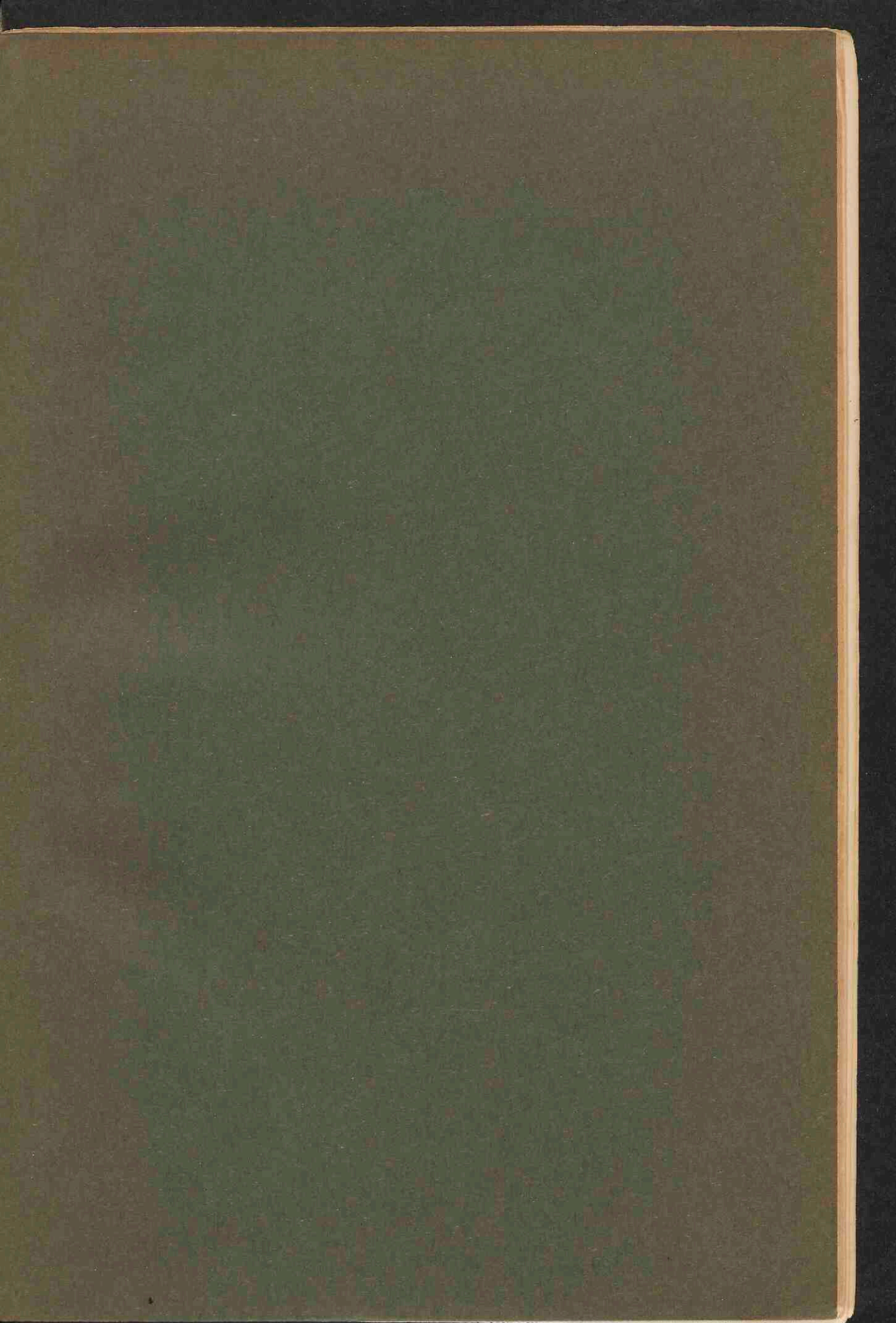
DE JOODSCHE ACHTERGROND

VAN DEN

BRIEF AAN DE ROMEINEN.

UTRECHT,
C. H. E. BREIJER.
1894. •

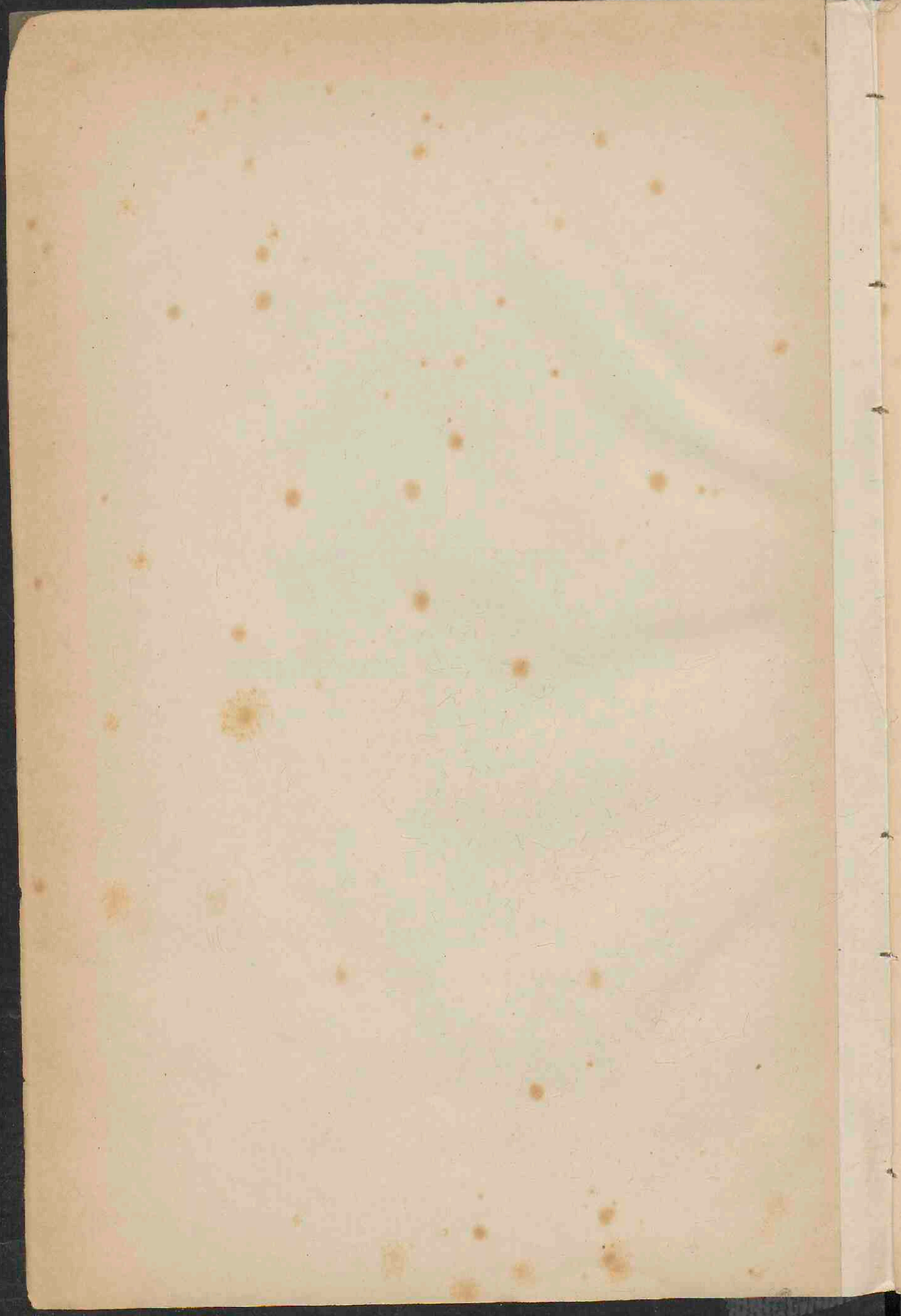
A. qu.
192

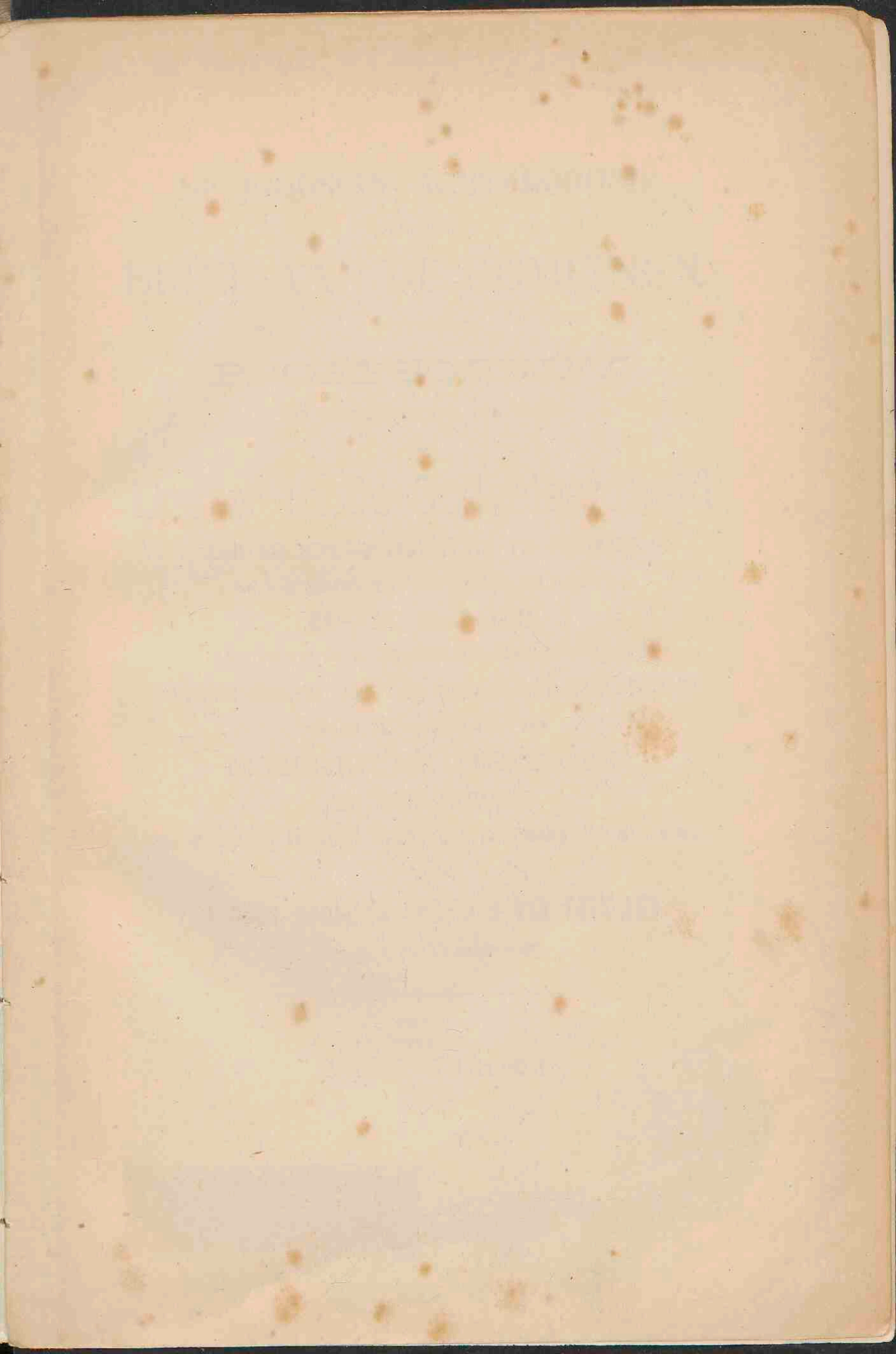




Maet poll. etc

DE JOODSCHE ACHTERGROND
VAN DEN
BRIEF AAN DE ROMEINEN.





RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1408 1859

DE JOODSCHE ACHTERGROND
VAN DEN
BRIEF AAN DE ROMEINEN.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

MR. M. S. POLS,

Hoogleeraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid,

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

TE VERDEDIGEN

op Woensdag 11 April 1894, des namiddags te 3¹/₂ uren,

DOOR

JACOBUS ADRIANUS CORNELIS VAN LEEUWEN,

GEBOREN TE VLAARDINGEN.

UTRECHT,
C. H. E. BREIJER.
1894.



DE VERVOLGDE ACTIENOMMERS
BRIEF VAN DE HOOFDZAAL
PROMISSIE
BANK VAN DE OOSTERSE
IN HET JAAR 1870
DE VERVOLGDE ACTIENOMMERS
BRIEF VAN DE HOOFDZAAL
PROMISSIE
BANK VAN DE OOSTERSE
IN HET JAAR 1870

Aan mijne Ouders.

1870

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

I N H O U D.

Inleiding	Blz. 1—22.
I. Rechtstreeksche getuigenissen	„ 23—30.
II. Beoordeeling van de heidenen	„ 30—38.
III. Beoordeeling van de Joden	„ 39—109.
A. De Joden in het algemeen	Blz. 39—49.
B. De beteekenis van de „wet”	„ 49—98.
C. Israel en Christus	„ 98—109.
IV. Taal en stijl	„ 109—135.

Scarcely anything now promises greater help toward the understanding and right appreciation of the theology of Paul than a knowledge, more exact than is yet secured of the Jewish theology in which he was trained.

F. C. PORTER, *The Old and New Test. Student*, Aug. 1889, p. 78.

De voltooiing van dit proefschrift, waarmede mijn academische loopbaan wordt afgesloten, biedt mij de welkome gelegenheid, een woord van dank te richten tot allen, die, op welke wijze dan ook, tot mijne vorming aan de academie hebben bijgedragen.

Allereerst denk ik hierbij aan U, Hooggeleerde CRAMER, Hooggeachte Promotor, die door Uw onderwijs mijne belangstelling hebt gewekt voor de studie van het Nieuwe Testament; indien ik een blik heb gekregen op de voornaamste vragen, de oudchristelijke letterkunde betreffend, ik heb het te danken aan Uwe belangrijke colleges over Inleiding, niet minder dan aan de nauwgezette, heldere methode van Uwe exegese. — Niet genoeg ook kan ik de welwillendheid op prijs stellen, waarmede Gij, tijdens het bewerken van dit proefschrift, Uw tijd voor mij hebt beschikbaar gesteld, en de menigvuldige wenken, die ik mij heb kunnen te nutte maken.

Wilt ook Gij mijn oprecht gemeenden dank aanvaarden, Hooggeleerde VALETON, LAMERS en KLEIJN, voor zoo menige aanwijzing, die dienen kon, mij den weg te leeren vinden in het aanvankelijk voor mij zoo onzekere gebied der theologie.

Zeer veel ben ik ook U verplicht, Hooggeleerde CANNegiETER, wiens ernstige overtuiging en bezielende voordracht mij liefde hebben ingeboezemd voor de vakken, door U onderwezen.

Onschatbaar groot is het voorrecht, mijn geliefde VADER, Uw leerling te zijn geweest. Het is hier niet de plaats, om breed

uit te meten, wat ik aan U te danken heb. Ook zoude de beschrijving blijven beneden mijne dankbaarheid. Maar dit ééne wil ik toch openlijk uitspreken: zegen ging er voor mij uit van Uw onderwijs, zegen niet het minst van den dagelijkschen vertrouwelijken omgang met U. — God vergeve mij, wat ik in dankbaarheid jegens U te kort kom, en vergelde U, wat Gij voor mij zijt geweest. Hij schenke U nog vele jaren, opdat Gij nog velen ten zegen moogt zijn.

Met Uwe uitgebreide kennis en veelzijdige ervaring, Hooggeschatte Dr. BRONSVELD, hebt Gij ook mij voorgelicht, ik blijf U daarvoor, zoowel als voor zooveel wat ik in andere verhouding tot U genieten mocht, hartelijk dankbaar.

Mijn laatste woord geldt U, mijne vrienden. Zij het op een andere wijze, Uwe vriendschap heeft niet weinig deel gehad aan mijne vorming. Al spreek ik nu een woord van afscheid, van harte hoop ik, dat onze wegen ons nog dikwerf mogen tezamen brengen.

Inleiding.

Geen schrijver, hoe hoog hij staan, hoevele nieuwe ideeën hij verkondigen moge, is onafhankelijk van den tijd en den kring waarin hij leeft. Dit geldt zoowel den vorm waarin de denkbeelden worden gekleed, als hun inhoud. Ieder geschrift zal de kenmerken dragen van de sfeer, waarin het ontstond, en sporen van de invloeden, die medewerkten tot de vorming van zijn auteur.

Evenzeer als op ieder ander voortbrengsel der oudchristelijke letterkunde is dit natuurlijk van toepassing op den brief aan de Romeinen. Wat zegt deze ons aangaande de nationaliteit van zijn schrijver?

In de laatste jaren zijn hieromtrent beschouwingen voorgedragen, die lijnrecht staan tegenover de gewone opvatting. Dit staat in verband met de meening aangaande de echtheid van den brief.

Gewoonlijk werd en wordt aangenomen, dat Paulus de schrijver is. Wie deze meening waren toegedaan, en in een commentaar één of meer brieven van Paulus, of in een bijbelsche theologie van het N. T. het Paulinisme tot een voorwerp van onderzoek maakten, verzuimden ook niet, te wijzen op de omstandigheid, dat veel, ook in den brief aan de Romeinen, ons herinnert aan de Joodsche afkomst van Paulus.

Zoo bijv. om slechts enkelen te noemen: Pfeleiderer ¹⁾. Deze spreekt op de volgende wijze zijne overtuiging uit naar aanleiding van het bekende werk van Weber ²⁾: „Bei der Lektüre desselben war es mir sofort klar, dass hier der eigentliche Hauptschlüssel zur paulinischen Theologie liege, mittelst dessen ihre schwierigsten Punkte sich einfach lösen lassen. Die Sache liegt so, dass bei der auffallenden und bis in's Einzelste gehenden Aehnlichkeit zwischen paulinischen und jüdischen Theologumenen eine geschichtliche Abhängigkeit auf einer von beiden Seiten angenommen werden muss.“

Waar Pfeleiderer verder zijne voorstelling geeft van het ontstaan van het Paulinisch „leerbegrip”, erkent hij ten volle, dat Paulus ook bij de vorming van nieuwe ideeën gebonden is aan het geheel van voorstellingen, die zijn tijd en omgeving hem aanboden. Juist de doorlopende verbinding en de wederkerige inwerking van den nieuwen christelijken inhoud en de oude joodsche vormen van het theologisch denken, maken de eigenaardigheid uit van het paulinisch leertype, en mogen daarom tot recht verstand hiervan niet over het hoofd worden gezien. De joodsche theologie van zijn tijd is op geestelijk gebied de atmosfeer geweest, waarin Paulus is opgegroeid en gevormd ³⁾.

1) *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*, 2e Auflage, Leipzig 1890, S. III f.

2) *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt*. Herausgegeben von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann, Leipzig, 1880.

3) A. a. O. S. 18; vrgl. ook zijn *Urchristenthum*. 1887, S. 153—178: Quellen der paulin. Theologie.

Evenzoo herinnert Toy aan eigenaardigheden in de Paulinische brieven, die de herkomst van hun schrijver uit Joodsche kringen verraden; zoo zegt hij, handelend over het gebruik, dat Paulus maakt van het O. T.: „Pauls method of procedure betrays his rabbinical training; he not only gives to general O. T. expressions the technical sense of his own theology, but he allegorizes incidents and words into meanings remote from their original intention” ¹⁾.

Ook in het begrip van toerekening, is volgens Toy, Paulus het eens met het O. T., en met name toont hij verwantschap met die latere ontwikkeling van O. T.^{ische} gedachten, die men in den Talmud vindt ²⁾.

Onder hen die in den laatsten tijd, met handhaving van zijne echtheid, over den brief aan de Romeinen handelden, wil ik alleen nog Lipsius ³⁾ noemen. Ook hij wijst, maar zonder in bijzonderheden te treden, in het algemeen op Paulus' verwantschap met de Joodsche gedachtenwereld van zijnen tijd; hij spreekt van de bewijsvoeringen van den apostel, die zich geheel bewegen in de denkvormen van den Joodschen geest; verklaart, dat in de eerste vijf hoofdstukken van den brief de apostel nog zijn standpunt geheel neemt in het Joodsche bewustzijn; dat de bewijsmiddelen, waarvan hij zich bedient, gewoonlijk ontleend zijn aan de

1) *Judaism and Christianity*, London, 1890. Vrgl. Pfleiderer, *Paulin.* S. 19: «Es ist vor Allem die Schriftbenutzung des Paulus, worin sich der Einfluss der jüdischen Schule verräth.»

2) O. c. p. 274.

3) *Handcommentar zum Neuen Testament*, zweiter Band, 2e Abth. Briefe an die Galater, Römer, Philipper, bearbeitet von R. A. Lipsius, 2e Aufl. Freiburg i. B. 1892.

Joodsche theologie. Zeer juist is zijne opmerking, dat de brief aan de Romeinen, die de paulinische theologie als een goedsluitend, welgeordend geheel omvat, daarom zoo moeielijk te verstaan is, omdat men ontstaan en ontwikkeling van de daarin neergelegde denkbeelden slechts zelden nauwkeurig nagaat ¹⁾).

Den arbeid van Georg Schnedermann eindelijk willen wij hier niet onvermeld laten. Aanleiding tot het schrijven van zijn werk: „*Das Judenthum und die christliche Verkündigung in den Evangelien. Ein Beitrag zur Grundlegung der biblischen Theologie und Geschichte.*” Leipzig. 1884., was, zooals hij ons verzekert, de meer en meer gevestigde overtuiging, dat de bijbelsch-theologische en zelfs de exegetische en kritische arbeid, besteed aan de Schriften van het N. T., een stevigen grondslag mist, zoo lang niet de theologie der Synagoge in den tijd van Jezus eenigszins vastgesteld, en eenige bekendheid hiermede door de theologische onderzoekers algemeen verkregen is ²⁾).

Wel is waar heeft hij, voor zoover mij bekend is, nog geen gevolg gegeven aan zijn voornemen, het onderzoek, dat in bovengenoemd werk de Evangelien omvat, in deze richting ook uit te strekken tot de paulinische brieven ³⁾), maar zijne overtuiging heeft zich niet gewijzigd. Dit bewijst reeds de titel van de rede, waarmede hij het ambt van buitengewoon hoogleeraar aan de universiteit van Leipzig aanvaardde. ⁴⁾

1) A. a. O. S. 73, 81, 83.

2) A. a. O. S. III.

3) A. a. O. S. IV.

4) *Ueber den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament*, Leipzig 1890.

En niet minder haar inhoud: „eingehende Beleuchtung des jüdischen Hintergrundes ist als nötig mit Bewusstsein auf die Tagesordnung zu setzen.“ Een heilzaam gevolg van een onderzoek in deze richting zal o. a. het volgende zijn: „Die biblische Theologie und Exegese des Neuen Testaments wird kraft der alten Gewissenhaftigkeit und Treue willkürliche Operationen aufgebend, auf Schritt und Tritt sorgfältig nachweisen, welches in den christlichen Sätzen des Neuen Testaments das christlich Neue, was die israelitische Voraussetzung sei.“ ¹⁾

Alle tot dusver genoemden, de echtheid van den brief aan de Romeinen aannemend, bepaalden zich doorgaans tot algemeene aanduidingen, zooals wij hierboven er eenige mededeelden. Toch, meen ik, kan het ook zijn nut hebben, opzettelijk te onderzoeken, in hoeverre de brief aan de Romeinen getuigenis aflegt aangaande de nationaliteit van den schrijver.

En dit te meer, nu er in de laatste jaren weer stemmen zijn opgegaan, die de echtheid van den brief ontkennen, terwijl een van de gronden, waarop die ontkenning rust, juist deze is, dat de schrijver duidelijk blijken zou niet een Jood maar een Griek te zijn geweest. Met dit gevoelen zullen wij dus rekening hebben te houden, waar wij den brief aan de Romeinen zullen gaan onderzoeken met het doel, zoo mogelijk te weten te komen, welke de nationaliteit is van zijn auteur.

De geleerden, door mij bedoeld, zijn dr. R. Steck en dr. W. C. van Manen.

1) S. 19 f.

Over het werk van den eerstgenoemde ¹⁾ kunnen wij kort zijn, omdat verreweg het grootste gedeelte van zijn boek gewijd is aan de bespreking van den brief aan de Galatiërs, terwijl aan de brieven aan de Romeinen en de Corinthiërs slechts in een „vorläufigen Streifzug” ²⁾ de aandacht wordt geschonken. Daarin vernemen wij, dat hij de Paulinische brieven houdt voor het werk van eene school, die de beginselen, door Paulus zelf gepredikt, op hare manier verder ontwikkelde. Zoo behoeft het niemand te verwonderen, dat ook de brief aan de Romeinen niet één geheel is; H. 9—11 bijv. is niet van dezelfde hand als H. 1—8. Uitvoerige bewijzen hebben wij op dezen „Streifzug” niet te wachten: „es wird hier (in H. 9—11) ein viel oberflächlicher Gebrauch von dem Schriftbeweis gemacht, und die ganze Darstellung und Sprache ist etwas gröber.” ³⁾

Het Paulinisme van de hoofdbrieven is niet meer in allen deele het Paulinisme van Paulus; dit geldt bijv. ten opzichte van de leer van de gerechtigheid uit geloof; in hoofdzaak zal deze wel reeds deel uitgemaakt hebben van de prediking van den historischen Paulus, maar nog niet zoo tot een stelsel ontwikkeld als in de hoofdbrieven. Zelfs is het de vraag of deze veelbesproken leer op zuiver Joodschen bodem heeft kunnen groeien. Steck meent hierop ontkennend te moeten antwoorden, en de vraag te moeten stellen, of niet

1) *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin 1888.

2) A. a. O. S. IX.

3) A. a. O. S. 362, 363.

haar vader wel het Oude Testament, maar haar moeder het Romeinsche recht is. ¹⁾

In § III B. hopen wij aan te toonen, dat wij het Romeinsche recht niet noodig hebben ter verklaring van de Paulinische leer der rechtvaardiging.

Steck's doel met het hier besproken werk was meer op de brieven als één geheel, als werk eener school, gericht. Nu is hij nog met de bijl aan het werk geweest, „die feinen Meisselchen mögen später ihr Heil versuchen.” ²⁾

Een eenmaal verworven „Gesammtanschauung” kan haar nut hebben en een verklaring van bijzonderheden gemakkelijk maken. Toch is het voor ons de vraag, of het niet een zekerder weg is, eerst het onderzoek in bijzonderheden te beginnen en te voltooien, om daarna en op grond daarvan een „Gesammtanschauung” als resultaat te geven.

Een geestverwant van Steck is dr. van Manen ³⁾. Ook volgens hem is de brief aan de Romeinen niet van de hand van Paulus, hij is zelfs, in zijn kanonicken vorm geen „heusche” brief, maar een werk, uit verschillende stukken samengesteld.

Een hoofdstuk van dr. van Manen's werk is gewijd aan de bespreking van de samenstelling van het „boek”. Overal zijn sporen van aanhechting en bewerking van oudere stukken, door den schrijver gebruikt. Wel is het „boek” in den overgeleverden vorm een geheel, en niet een toevallige samenvoeging van verspreide stukken. Betrekkelijke eenheid

1) A. a. O. S. 370.

2) A. a. O. S. 367.

3) *Paulus. II. De brief aan de Romeinen*, Leiden, 1891.

van taal en stijl springt ook zonder nadere aanwijzing duidelijk in het oog ¹⁾. Zelfs is het met eenige welwillendheid mogelijk, den vermoedelijken loop van des schrijvers gedachten te schetsen ²⁾. Inderdaad geeft dr. van Manen met welwillendheid een schets van des schrijvers vermoedelijken gedachtengang (bl. 27—31).

Deze betrekkelijke eenheid erkent dr. van Manen, o. a. om bij voorbaat den pas af te snijden aan een zegevierende verwijzing naar voor de hand liggende sporen van eenheid in den Nieuwtestamentischen brief, die evenwel ten slotte niets bewijzen tegen hetgeen moet worden opgemerkt omtrent zijn samenstelling. Er is verscheidenheid van denkbeelden en uitdrukkingen, losse verbindingen, naden en voegen, i. e. w. wij hebben hier een letterkundigen arbeid, die de vrucht is van omwerking, wijziging en besnoeiing van wat de schrijver, althans goeddeels, in een ouderen vorm had gevonden ³⁾.

In een ander hoofdstuk ⁴⁾ bespreekt dr. van Manen „de nationaliteit van den schrijver.” Naar zijne meening treedt de schrijver, ondanks zijn stellige verzekering dat hij is een geboren Israëliet, 9: 3—4, 11: 1 (vgl. 4: 1) doorlopend op in het karakter van den Griek. Hij spreekt Grieksch en hij denkt Grieksch. Als men let op de wijze waarop hij over de Joden spreekt, op zijn geheele houding tegenover het Jodendom, inzonderheid tegenover de wet, op de gelijkstelling van „Jood en Griek”, zal men er geen oogenblik

1) T. a. p. bl. 31.

2) T. a. p. bl. 27.

3) T. a. p. bl. 32, 34.

4) T. a. p. bl. 186—190.

aan denken, den schrijver te houden voor een geboren Jood. De laatste twijfel echter verdwijnt, zoodra wij acht geven op de overeenkomst van een goed deel van des schrijvers gedachten en voorstellingen met die der Gnosis, en dit te eerder, naarmate wij ons met Harnack, D.G². I : 192, dieper hebben overtuigd van den nauwen samenhang tusschen den Griekschen geest en de Grieksche wijsbegeerte aan de eene en de christelijke Gnosis aan de andere zijde.

Waarin bestaat de verwantschap van den brief aan de Romeinen met de Gnosis? Op bl. 154—166 worden vele punten van overeenkomst genoemd. Terwijl deze, voor zoover zij met ons onderwerp in verband staan, later zullen besproken worden, willen wij hier alleen dit ééne punt noemen: in sterke mate vertoonen de theologie, christologie en soteriologie van het Paulinisme verwantschap met die der Gnostieken ¹). Spreken dezen van den Allerhoogste, die zich nu als Vader bekend maakt, in onderscheiding van den God der Joden, die, naast andere machten, tot op dien stond was gediend door de menschen, hetzelfde vinden wij bij het Paulinisme.

„Naar de oorspronkelijke voorstelling” staat God [nl. de „Allerhoogste”] in geen betrekking tot de Mozaïsche wet. Deze is noch door Hem, noch in zijn naam gegeven, en ontleent veeleer haar oorsprong aan een andere macht. Van Hem zijn het Evangelie, de binnen 's menschen bereik vallende gerechtigheid, het geloof en de genade, die alle staan tegenover de wet, en daarmede een andere herkomst verraden. De Joden hebben God niet gekend ²).

1) T. a. p. bl. 163.

2) T. a. p. bl. 130 v.

Het spreekt dus van zelf, dat niet alleen de wet, maar geheel het O. T. openbaring is van die lagere macht, die de Joden als God vereerden; overal waar „Paulus” zich beroept op uitspraken van het O. T., is het niet meer de „oorspronkelijke voorstelling”, maar is een bezadigd Paulinisme aan het woord.

Deze totaalindruk is vooral gebaseerd op enkele uitspraken in den brief aan de Romeinen, die gnostisch klinken. Eenige ervan zullen later in den loop van ons onderzoek vanzelf ter sprake komen.

Aan de bladzijden, waarvan wij den hoofdinhoud in 't kort weergaven, is in 't werk van dr. van Manen reeds een ander hoofdstuk voorafgegaan, dat betiteld is: „Sporen van aanhechting en bewerking” (bl. 34—94). Daar verwachten wij dus de bewijzen te vinden, die dr. van Manen ertoe brengen, verwantschap te zien tusschen de Gnosis en het „oorspronkelijk Paulinisme”, en onderscheid te maken tusschen eene „oorspronkelijke voorstelling” en een bezadigd Paulinisme; daar verwachten wij aangetoond te vinden, dat alle plaatsen, waar een beroep wordt gedaan op het O. T., het verband verbreken, en dat haar inhoud in strijd is met de oorspronkelijke voorstelling, die van geen samenhang van de Mozaische wet en het O. T. met het Christendom wil weten.

Wat vinden wij nu? In 1:1—7 is vs. 2—6 een uitweiding van den leerstelligen verhandelaar, die liefst zoo beknopt mogelijk afrekent met een aantal geschilpunten; vs. 2 b.v. handelt over den samenhang van het Paulinisch Evangelie en het O. T. 1)

1) T. a. p. bl. 14, vrgl. bl. 36.

In 1 : 17 behooren de woorden *καθὸς γέγραπται κτλ.* oorspronkelijk niet bij de voorafgaande. Zij verraden de hand van den omwerker, die zich gaarne beroept op een woord van de Schrift en dit hier op den klank af doet. ¹⁾

Niet anders is het bij de bespreking van 3 : 21—31. Ook hier neemt onze schrijver wederom niet onveranderd over, maar bewerkt veeleer de gevonden stof. Wij zien het aan de wijze, waarop hij de *δικαιοσύνη Θεοῦ* omschrijft, als *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, waardoor hij genoodzaakt wordt, haar in vs. 22 nogmaals te noemen. Wij zagen hem reeds een dergelijk beroep doen op het verband tusschen het Evangelie en het O. T., 1 : 2, waar daaromtrent in het door hem bewerkte stuk niets voorkwam. ²⁾

In H. 4 : 23—25 hooren wij den schrijver zelf aan hetgeen hij van oudere stukken overnam een paar opmerkingen toevoegen. De aanhaling vs. 23 voegt niet in het voorafgaand betoog, en bewijst alleen, dat hij die haar geeft, geen gelegenheid wil laten voorbijgaan om te wijzen op den innigen samenhang van het O. T. en het Christendom. ³⁾

Wat is hier nu het eerste geweest? Heeft de overtuiging, dat het Paulinisme aan de Gnosis verwant is, dr. van Manen ertoe geleid, alles wat in den brief aan de Romeinen doet denken aan erkenning van samenhang tusschen O. T. en Christendom te beschouwen als gewijzigde voorstelling? Of is ieder beroep op, iedere verwijzing naar het O. T. in dezen brief van dien aard, dat wij onmiddellijk moeten er-

1) T. a. p. bl. 48 v.

2) T. a. p. bl. 59.

3) T. a. p. bl. 61 v.

kennen: dat is latere inlassching, die den samenhang verbreekt, en een afwijkende beschouwing huldigt?

Het is voor ons de vraag, of niet de meening, dat sommige uitspraken in den brief aan de Romeinen verwantschap vertoonen met die der Gnostieken, van invloed is geweest op het oog, waarmede dr. van Manen woorden als 1 : 17^b e. a. beziet. ¹⁾

In een gedeelte, dat het opschrift draagt „Vermoedelijke oorsprong”, bl. 210—230, wordt nogmaals hierop de nadruk gelegd, dat de Paulus der geschiedenis niet kan zijn de vader van het Paulinisme, zooals de brief aan de Romeinen het mede doet kennen. Dit laatste, geboren onder den invloed der Grieksch-Alexandrijnsche wijsbegeerte, moeten wij, om zijne verwantschap met de Gnosis, uit Syrië of uit Klein-Azië afkomstig achten. ²⁾

Paulus was dan toch in ieder geval de geboren Jood, men denke dus niet aan een innerlijken samenhang tusschen Paulus en het Paulinisme ³⁾. Daarvoor gaapt een te diepe kloof tusschen den Paulus der geschiedenis en den Paulus van het Paulinisme. De laatste is meer dan een vrijzinnige Jood, heeft met het Jodendom volstrekt gebroken, spreekt uit het bewustzijn van den Griek, en draagt stellingen voor, die niet licht weerklank zouden hebben gevonden, laat staan

1) Men vergelijke hier wat dr. A. Kuenen (*Verisimilia? Theol. Tijdschr.* 1886. blz. 533) zeide over de wijze waarop de *Verisimilia* van Pierson-Naber het voorkomen van «Joodsche fragmenten» in de brieven van Paulus bewezen: «zij [nl. de Joodsche fragmenten] komen in de *Verisimilia* voor als resultaten van de critick, maar zijn daarvan in waarheid de motieven».

2) T. a. p. bl. 211, 229.

3) T. a. p. bl. 224, 227.

dan zelfstandig zijn opgerezen, bij den voormaligen Israëliet. Dr. van Manen denkt hierbij inzonderheid aan de voorstellingen die hij leerde kennen als verwant aan de Gnosis, maar dan ook aan de Grieksche wijsbegeerte en het heidensche veelgodendom; aan de voorstelling van den Vader als den tot heden onbekenden, allerhoogsten God, wiens optreden noodwendig de onttroning van de tegenwoordige wereldbesturende machten, dus ook van Israëls God, zal ten gevolge hebben ¹⁾, enz.

De voorstelling, die dr. van Manen heeft van het oudste christendom, maakt het verklaarbaar, dat hij zoo gemakkelijk allen samenhang tusschen den „Paulus der geschiedenis” en dien van het „Paulinisme” kan ontkennen. Hem toch ging „van lieverlede een nieuw en verrassend licht op over het Paulinisch vraagstuk, in verband met de ontwikkeling van het oudste christendom ²⁾”. Immers de leerstellige uitspraken van het Paulinisme getuigen in het algemeen van rijk ontwikkeld theologisch denken ³⁾. Ernstige overweging van het Paulinisme naar den brief aan de Romeinen is genoeg, om diep te beseffen, dat er tijd, veel tijd moest verloopen, na het optreden der eerste leerlingen, voordat een nieuwe richting kon worden geboren, die in dezen zin zich liet hooren. Hier is een nieuw stelsel, de vrucht ongetwijfeld van diepe levenservaring en lang voortgezet ernstig denken ⁴⁾. Ondenkbaar is het, dat Paulus, de eerlijke ijveraar voor Israëls God, voor Israëls wet, zeden en gebruiken, zoo

1) T. a. p. bl. 225 v.

2) T. a. p. bl. 11.

3) T. a. p. bl. 126.

4) T. a. p. bl. 140.

spoedig nadat hij de ergernis van het kruis had overwonnen, heeft ingezien, dat die God niet de Allerhoogste was, maar plaats moest maken voor den Vader, dien Joden en heidenen tot op Christus niet hebben gekend; dat deze Christus niet was de aan de vaderen beloofde, de Messias, maar een bovennatuurlijk wezen, de eigen Zoon van God, die slechts tijdelijk en in schijn een mensch is geweest van gelijke beweging als wij; dat de wet, met al haar voorschriften en beloften, als zonder waarde en beteekenis kon, mocht en moest ter zijde worden gezet. Men vergete toch niet, dat dit alles nieuw is in het Paulinisch Evangelie en geen aansluiting vindt bij het „geloof” der eerste leerlingen, die behoudens hun bijzondere Messiaansche verwachtingen, volbloed Joden waren ¹⁾.

Dr. van Manen stelt dus het „geloof” der eerste leerlingen en het Paulinisme op verren afstand van elkaar, en komt tot de slotsom, dat het ontstaan van het Paulinisme een levenservaring en een ontwikkeling van denken onderstelt, zoo rijk en zoo breed en zoo diep, dat zij voor elken leerling van Jezus omstreeks het jaar 35 of 36 en met name voor Paulus, den pas bekeerden ijveraar voor de wet, ondenkbaar moet worden geacht ²⁾.

Er gaapt een diepe kloof tusschen het „oudste christendom” en het „Paulinisme.” Dat dr. van Manen die kloof zoo diep en zoo breed acht, hiervan komt zeer zeker veel op rekening van zijne opvatting omtrent Jezus, de eerste leerlingen en het oudste christendom. Dit kunnen wij echter laten rusten.

1) T. a. p. bl. 146.

2) T. a. p. bl. 144.

Aan de andere zijde maakt zijne opvatting van het „Paulinisme” het dr. van Manen onmogelijk, te gelooven dat Paulus, de gewezen Jood, de vader ervan zou zijn. Hij leest in de uitspraken van het „oorspronkelijk Paulinisme” verwantschap met de Gnosis ¹⁾ en ziet daardoor de ver-

1) De overtuiging, dat het Paulinisme niets met den «Paulus der geschiedenis» heeft te maken, maar verwant is aan de Grieksche philosophie, is ook van invloed op de wijze, waarop dr. van Manen de christologie van den brief aan de Romeinen weergeeft: «de Christus was niet de aan de vaderen beloofde, de Messias, maar een bovennatuurlijk wezen, de eigen Zoon van God, die slechts tijdelijk en in schijn een mensch is geweest van gelijke beweging als wij» (bl. 146. vgl. bl. 36—39, 136 v).

De rechte methode geeft Deissmann, *Die Neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marburg 1892, aan: «Nach antiken Kategorieën, nicht nach modernen, müssen doch wohl die Gedanken des Apostels zunächst reproduciert werden.» (S. 89. Anm. 1). Veel misverstand ontstaat er door de gebruikelijke methode, om nml. het N. T. op zichzelf, en niet in samenhang met het Jodendom te beschouwen (vgl. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1888. S. 109. Anm.). Wil men ook de christologie van het Paulinisme juist weergeven, men zal wel doen met acht te geven op de woorden van Deissmann, a. a. O. S. 80 f.: «Dieser [«erhöhte»] Christus ist ihm [nl. Paulus] freilich derselbe, der nach einem armen Leben den Kreuzestod erlitten hat und auferweckt worden ist, aber dieser auferweckte und erhöhte Christus ist ihm eine geschichtliche Grösse im eminenten Sinne. Wenn wir heute von dem «geschichtlichen» und dem «erhöhten» Christus reden, so thun wir es aufgrund der modernen Auffassung von dem Wesen der historischen Wissenschaft, für welche es selbstverständlich ist, dass nur das durch Geburt und Tod begrenzte Leben eines Menschen als historische Grösse aufgefasst werden kann... Bei dem Apostel Paulus zumal, dieser von den religiös-ethischen Interessen so völlig bestimmten Natur ein Bewusstsein des modernen Geschichtsbegriffes zu suchen, ist ein grober Anachronismus. Er dachte ἀτεχνῶς, er war sich, wenn er von dem erhöhten Christus redete, nicht bewusst: jetzt habe ich den Boden der Geschichte verlassen und mich in ein anderes «Gebiet» begeben — im Gegenteile, was ihn gross gemacht hat,

wantschap met de synagoge en de Joodsche theologie over het hoofd ¹⁾).

En toch meenen wij te mogen zeggen: het Paulinisme is niet alleen niet ondenkbaar bij een voormaligen Israëliet, maar zelfs niet anders dan bij zulk een verklaarbaar; wij hopen aan te toonen, dat de inhoud van den brief aan de Romcinen op onderstellingen rust, van tegenstellingen uitgaat, die ons noodzaken te zeggen: niet een Griek, maar een Jood moet dit hebben geschreven.

Vooraf moeten evenwel nog twee opmerkingen worden gemaakt:

1^o. Ons onderzoek zal gaan over den Joodschen achtergrond van den brief aan de Romcinen, zal een antwoord zoeken op de vraag; bewijst niet de inhoud van den brief zelf, dat een gewezen Israëliet hem heeft geschreven?

Daarbij mogen wij niet over het hoofd zien, dat door velen met nadruk van een hellenistisch element in het Paulinisme wordt gesproken.

Ook dr. Steck en dr. van Manen vestigen de aandacht op sporen van hellenistischen invloed in de paulinische brieven.

die einheitliche Energie seines Christusglaubens, wurzelte darin, dass er von der geschichtlichen Realität des Auferstandenen, lebendigen Christus so unerschütterlich überzeugt war, wie von der geschichtlichen Thatsache, dass Jesus am Kreuze gestorben ist, oder dass er selbst eine Christuserscheinung gehabt hat».

1) Vrgl. Holtzmann, *Theol. Literaturzeitung*, 30 April 1892, in eene beoordeeling van het werk van dr. van Manen: «Das Grundübel einer solchen Kritik liegt darin, dass sie über die Verwandtschaft mit der Gnosis die Verwandtschaft mit der Synagoge nicht bemerkt.»

Het gebruik van de LXX inplaats van den Hebreeuwſchen tekst van het O. T. (op eenige weinige uitzonderingen na), is voor dr. van Manen „geheel in overeenſtemming met het in merg en been Grieksche voorkomen van den ſchrijver, en niet te verwachten van den geboren Jood, die opgevoed was als een echte „Israëliet”, om niet te zeggen: van den voormaligen leerling van Gamaliël” ¹⁾.

Ook de punten van overeenkomst tusschen de Wijsheid van Salomo en de Paulinische brieven, waarop o. a. Pfeiderer en Steck hebben gewezen, vergeet dr. van Manen niet te vermelden. „De gevolgtrekking ligt voor de hand: de Grieksch denkende en Grieksch sprekende en slechts Grieksche boeken raadplegende ſchrijver is niet de geboren Jood Paulus.” ²⁾.

Dit volgt evenwel niet zoo terſtond uit de medegedeelde feiten. Judaïsme en Hellenisme vormen geen tegenſtelling. Ongetwijfeld ondergingen de Joden in de diaspora den invloed van de Grieksche beſchaving en van den Griekſchen geest; maar meest ten opzichte van hun kleeding, spraak, gewoonten en gebruiken, niet in hun godsdienst. En dit gold nog slechts van de meer ontwikkelden, en zelfs bij hen „hat die jüdiſche Grundlage das Uebergewicht behalten” ³⁾. In nog ſterker mate was dit vanzelf het geval bij de minder ontwikkelden.

In het algemeen zijn de Joden in de verſtrooiing, al werd

1) T. a. p. bl. 188 v., vgl. Steck, a. a. O. S. 211, 224.

2) T. a. p. bl. 189 v.

3) Schürer, *Geschichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II². S. 541.

het Grieksch hun taal zelfs bij den dienst in de Synagogen, ¹⁾ in den grond huns harten Joden gebleven. ²⁾

Dat bewijst ook de hellenistisch-joodsche litteratuur. Wel was de invloed van de Grieksche beschaving groot, maar tegenover den Griekschen godsdienst bewees het Jodendom zijne superioriteit; zijn innerlijk weerstandsvermogen was oneindig veel grooter dan dat van de heidensche godsdiensten, die met den Griekschen geest in aanraking kwamen.

Het onderscheidt zich van en boven de overige godsdiensten van het Oosten: „Das Judenthum hat sich seinem Kerne nach doch ungebrochen erhalten. Es hat die Einheit Gottes und seine bildlose Verehrung streng und unverrückt festgehalten. In diesem sicheren Festhalten des Kernes gegenüber dem Andrängen des Griechenthums hat es seine überlegene religiöse Kraft erwiesen.“ De hellenistisch-joodsche schrijvers, ook zij die het meest den invloed van Grieksche ideeën verraden, staan nog op den bodem van het Jodendom. ³⁾

Van gewicht mag in dezen geacht worden de uitspraak van dr. A. Kuenen ⁴⁾ over de Joodsche letterkunde, waaronder hij, blijkens hetgeen volgt, ook de hellenistisch-joodsche rekent: „Een ander kenmerk is haar particularisme, haar nationaal karakter, dat zich zelfs in een zoo spiritualistisch geschrift als de Wijsheid van Salomo niet verloochent. Philo,

1) Dat „Paulus” slechts zelden naar den Hebreeuwschen, doorgaans den Griekschen tekst van het O. T. citeert, bewijst dus niets voor zijn nationaliteit.

2) Schürer, a. a. O. II². S. 541 ff.

3) Schürer, a. a. O. II². S. 695 f. 754.

4) T. a. p. bl. 517.

hoezeer doortrokken van Grieksche filosofie, is en blijft Philo Judaeus, en acht zich eerst dan gerechtigd om zijne Platonische of Stoische haeresieën te verkondigen, als hij ze kan vasthechten aan de goddelijke openbaring, gelijk hij ze dan ook voordraagt in een commentaar op de Wet."

Lüdemann, ¹⁾ die meent, dat de paulinische anthropologie duidelijke sporen van hellenistischen invloed vertoont, wel verre van daaruit de gevolgtrekking te maken, dat de schrijver daarom een Griek moet zijn geweest, komt integendeel tot de slotsom, „dass sie [die paulinische Anthropologie] eine rein hellenistische nicht ist, dass sie sich vielmehr nur begreift als Resultat hellenistischer Einwirkung auf ein ursprünglich jüdisches Bewusstsein."

Wij mogen dus vragen: is de gevolgtrekking, door dr. van Manen als voor de hand liggend gemaakt, wel juist? Zijn de hier besproken feiten, het gebruik van de LXX en de punten van overeenkomst met de Wijsheid van Salomo, niet even goed, ja eerder, te verklaren bij den geboren Jood Paulus dan bij een schrijver met een „in merg en been Grieksch voorkomen”?

2°. Ter voorkoming van misverstand is het misschien niet ondienstig het volgende op te merken: Wij willen aantoonen, dat in den brief aan de Romeinen duidelijk blijkt, dat de schrijver uit het Jodendom afkomstig is. Hij gaat uit van onderstellingen, zooals wij ze, niet bij een Griek, maar alleen bij een geboren Jood kunnen verwachten, redeneert op een wijze, die den leerling der rabbijnen verraadt. Maar bij dit alles willen wij niet vergeten, dat de wezenlijke inhoud van des

1) *Die Anthropologie des Paulus*, 1872. S. 49.

schrijvers gedachten evenmin zich laat afleiden uit de Grieksche filosofie als uit de Joodsche theologie. De brief aan de Romeinen is geschreven door een christen, en de christelijke prediking ook in dezen brief is niet in haar ontstaan en wezen verklaard, ook al wordt zij gebracht in een vorm, die bewijst dat de prediker een Israëliet is geweest.

Om de overeenkomst van des schrijvers denkbeelden met de Joodsche gedachtenwereld aan te wijzen, om aan te toonen, dat een Griek niet zóó zou kunnen schrijven als onze schrijver doet, zullen wij een enkele maal uitspraken uit de rabbinistische litteratuur aanhalen. Al is deze litteratuur in haar geheel veel jonger dan het Paulinisme, toch meenen wij, ons er op te kunnen beroepen. Want de geschriften der rabbijnen zullen toch wel echt Joodsche gedachten bevatten; en indien wij daarin uitspraken, voorstellingen en beschouwingen ontmoeten, die klaarblijkelijk samenhangen met de godsdienstige beginselen van het oudpalestijnsche Jodendom, en die wij ook bij „Paulus” aantreffen, dan mogen wij daaruit voorzeker wel het besluit trekken, dat het voorkomen van het Paulinisme niet „in merg en been Grieksch” is.

Bovendien bevat de Joodsche litteratuur, althans in hare oudste bestanddeelen, de schriftelijke opteekening van tradities, die voor een deel reeds in de eerste eeuw na Christus mondeling verbreid waren ¹⁾.

Dit getuigt o. a. Schürer ²⁾, waar hij rabbijsche ge-

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. XI—XXXI.

2) A. a. O. II². S. 392. Anm. 11.

schriften heeft aangehaald om het nomistisch standpunt, door het Jodendom ingenomen, te illustreeren: „In Betreff der Zeit aus welcher das hier vorgeführte Material stammt, sei nur daran erinnert, dass die in der Mischna citirten Autoritäten fast sämmtlich dem Jahrhundert zwischen 70—170 n. Chr. angehören. Es liegt uns also hier das jüdische Recht in derjenigen Ausgestaltung vor, welche es etwa in der ersten Hälfte des 2en Jahrhunderts nach Chr. erhalten hat. Im wesentlichen wird aber diese Ausgestaltung bereits aus dem Anfang der christlichen Zeitrechnung, aus der Zeit Hillel's und Schammai's herrühren. Denn die Differenzen ihrer beiden Schulen beziehen sich bereits auf das subtilste Detail.“

En Schlatter ¹⁾ verdedigt aldus het gebruik van de Joodsche litteratuur voor de exegese van het N. T.: „Der chronologische und historische Wirwarr in den Sammelwerken der Rabbinen lässt sich durch die hellenistische Litteratur wenigstens einigermaßen heben. Sie liefert den Beweis, dass die exegetische Tradition der Targume und Midrasche in beträchtlichem Umfang vorchristlich ist“.

En iets later zegt hij: „dass die jüdischen Sammlungen, so spät sie sind und so vielerlei Bestandtheile sie in sich halten, doch zweifellos auch eine Quelle vorchristlicher Ueberlieferungen sind.... So spät die jüdischen Quellen sind, die uns den Glauben an den Namen des Herrn, den Glauben an die Worte der Propheten, die an den Gott Abrahams gläubigen Heiden, die am Glauben kleben, die im Herzen zertheilt geben, die Kongruenz dieser jüdischen

1) *Der Glaube im Neuen Testament*, Leiden, 1885. S. 536 f.

Worte mit der neutestamentlichen Sprache zeigt, dass sie schon dem vorchristlichen Israel eigen sind".

Zonder van de rabbijnen christelijke theologen, of van Paulus een rabbijn te willen maken, meenen wij derhalve toch wel recht te hebben nu en dan een beroep te doen op de joodsche litteratuur.

I. Rechtstreeksche getuigenissen.

De eerste vraag, die bij ons oprijst, als wij een onderzoek zullen gaan instellen naar de nationaliteit van den schrijver van den brief aan de Romeinen, is deze: spreekt de schrijver zelf zich hieromtrent volstrekt niet uit? en indien wel, wat hebben wij dan van zijne uitspraken te denken?

Hoe leidt hij zijn geschrift in?

I vs. 1. Παῦλος δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος κτλ.¹⁾

Het is onnoodig, veel van dezen aanhef te zeggen. Aan duidelijkheid laat hij niets te wenschen over: de schrijver doet zich hier voor als Paulus, de ons uit de Handelingen bekende apostel, dus daarmede als een gewezen Israëliet. Voorloopig kunnen wij dit slechts constateeren, terwijl wij eerst aan het eind van ons onderzoek zullen mogen antwoorden op de vraag: worden wij door den inhoud van den brief genoodzaakt te zeggen: Paulus de gewezen Jood kan onmogelijk de schrijver zijn geweest, want uit alles blijkt, dat een Griek hier aan het woord is?

III. vs. 9. Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως. προηγουσάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.

1) Wij volgen den tekst van de *Editio Octava* van Tischendorf.

Een vers, dat tot vele verklaringen en gissingen aanleiding heeft gegeven. De *Verisimilia* ¹⁾ besluiten, met een beroep op den 1^{en} persoon *προεχόμεθα*, tot den joodschen oorsprong van de pericoop, die met dit vers begint.

Dr. van Manen verwerpt terecht de verklaring: „hebben wij (Joden) iets vooruit (op de heidenen)”? daar het medium hier niet in beteekenis mag gelijkgesteld worden met het activum *προέχειν*.

Maar wij kunnen hem niet nazeggen, dat de verklaring en vertaling, die hij geeft, juist is en alles duidelijk maakt. Dr. van Manen nl. wil denken „aan den Griek, die voor een oogenblik vergeet, dat hij spreekt als ware hij de gewezen Jood Paulus”, en dan vertalen: „Wat dan? Worden wij (Grieken) overtroffen (door de Joden, van wier voorrechten wij zooeven, vs. 1—2, gewaagden)?” enz. ²⁾.

Want wel beteekent *προέχειν* overtreffen, maar het is gewoonlijk als intransitivum gebruikt (*προέχειν τινός τινι*) en komt, misschien daarom, niet in het passivum voor ³⁾. Maar ook al ware de vertaling „worden wij overtroffen”, juist, dan nog zou het antwoord: niet geheel ons naar eene andere beteekenis van *προεχόμεθα* doen uitzien.

Het waarschijnlijkst dunkt ons de verklaring, uitvoerig verdedigd door dr. J. Cramer ⁴⁾: deze leest met de codices AL *προεχόμεθα*, dat hij met *τί οὖν* verbindt, laat met D *γὰρ* na *προηδιασάμεθα* weg, waarmede hij *ὅ πάντως* verbindt,

1) p. 129.

2) T. a. p. bl. 186 v.

3) Vrgl. Pape, *Handwörterb. der griechischen Sprache*, s. v.

4) *Exegetica et critica III.* bl. 49—56, in: *Nieuwe Bijdragen* enz. 8e dl. 1e stuk. 1892.

terwijl hij de woorden *οὐ πάντως — εἶναι* als eene vraag opvat. Dan wordt het vers aldus: waarmede zouden wij ons dan kunnen verontschuldigen? hebben wij niet in alle opzichten allente gader vroeger aangeklaagd, Joden zoowel als heidenen, dat zij onder de zonde waren? wij, d. i. wij menschen in het algemeen, hetzij wij Joden of heidenen zijn.

Is deze verklaring juist, dan zegt dit vers ons niets aangaande de nationaliteit van den schrijver van onzen brief, evenmin dat hij een Jood is, zooals het wezen zou bij de exegese van Weiss ¹⁾ en ook bij die van Lipsius: „haben wir (Juden) etwas vorzuwenden” ²⁾, als dat hij spreekt uit het bewustzijn van den Griek, gelijk dr. van Manen wil.

IV. vs. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;*

De interpunctie te houden zooals Tischendorf die geeft, strijdt met het spraakgebruik van onzen brief, dat *τί οὖν ἐροῦμεν* altijd als zelfstandige vraag heeft, vrgl. 6:1; 7:7; 8:31; 9:14; 9:30.

Wij moeten dus de woorden *εὐρηκέναι — σάρκα* als een zelfstandigen accusativus cum infinitivo beschouwen. Maar dan mogen wij niet met van Hengel e. a. als object van *εὐρηκέναι* denken „het” en daaronder verstaan de gerechtigheid. Noch het voorafgaande noch hetgeen volgt geeft daartoe aanleiding.

1) Meyer's *kritisch exegetischer Kommentar über das N. T. Der Brief an die Römer*, 8^e Aufl. 1891, S. 146 f: «der Apostel fasst bei der speziellen Frage, die er nun aufwirft, sich und Seinesgleichen mit seinen Volksgenossen zusammen».

2) A. a. O. S. 110.

Evenmin kunnen wij met dr. van Manen, ¹⁾ die met B *εὐρηκέναι* weglaat, vertalen: „Wat zullen wij dan zeggen: Dat Abraham onze vader naar het vleesch is?” Dan toch zou de infin. *εἶναι* niet mogen ontbreken.

Zeer aannemelijk is de gissing, die dr. J. Cramer, ²⁾ op aanwijzing van de minuskels 4 en 23 voordraagt: *τί οὖν ἐροῦμεν; εὐηρεστηκέναι* Ἀβρ. τὸν προπ. ἡμ. κατὰ σάρκα; zoo toch worden niet alleen de woorden op zich zelf duidelijk, maar is ook het verband met 3:21—31 en 4:2 opgehelderd, en dwingt niets ons, met dr. van Manen ³⁾ dit 4^{de} hoofdstuk te houden voor een stuk, door den schrijver van elders overgenomen. ⁴⁾ Niet zonder beteekenis nu is het, dat wij hier Abraham eenvoudig τὸν προπάτορα ἡμῶν hooren noemen. Dat het hier niet in geestelijken zin kan bedoeld zijn, is duidelijk: 1^o omdat er προπάτορα staat, 2^o omdat, al ware de lezing πατέρα te verkiezen, dan toch een nadere aanduiding, bijv. door τῶν πιστευόντων na ἡμῶν, onmisbaar ware geweest, en 3^o omdat „Abraham onze vader” een vaststaande uitdrukking is in de rabbijnsche litteratuur. ⁵⁾

Hier rekent zich dus de schrijver onder de nakomelingen van Abraham. Hetzelfde doet zich voor 4:12: τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ en 9:10: Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν.

IX vs. 3, 4. *ἠὺχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, οἵτινες εἰσιν Ἰσραηλεῖται κτλ.*

1) T. a. p. bl. 60 v.

2) T. a. p. bl. 59—70.

3) T. a. p.

4) Voor uitvoeriger toelichting verwijs ik naar dr. J. Cramer, t. a. p.

5) Vrgl. nader over deze plaats § IV.

Daar wij niet de eenheid van den brief tot een punt van onderzoek maken, hebben wij ook niet opzettelijk te vragen, of H. 9—11 van dezelfde hand is als H. 1—8.

Voor zoover het op ons onderwerp betrekking heeft, zullen wij wel hebben na te gaan, of de uitdrukkingen, hier (in H. 9—11) gebruikt, de beschouwingen, hier voorgedragen, die ons aanwijzingen geven omtrent de nationaliteit van den schrijver, overeenstemmen of strijden met wat wij hieromtrent in het overige gedeelte van den brief vinden. In de hier te bespreken verzen 9 : 3 en 4^a laat de schrijver ons niet in onzekerheid. Naar die woorden toch is het duidelijk, dat hij is of zich wil voordoen als een Israëliet.

Terwijl de vorm, waarin dit wordt betuigd, elders zal worden behandeld ¹⁾ en blijken zal met den inhoud niet te strijden, hebben wij nu alleen te vragen: is er reden, hier aan eene fictie te denken? en is deze waarschijnlijk of denkbaar?

H. 9—11 handelt over de vraag: hoe is het feit, dat heidenen tot Christus komen, terwijl Israël voor een deel ongehoorzaam is, te rijmen met de trouw Gods, die Israël tot zijn volk maakte? Reeds het stellen van deze vraag, ofschoon op zichzelf niet ondenkbaar bij een Griek, is toch eerder te verwachten van een gewezen Israëliet, nog vol liefde voor het „volk Gods” (11 : 1). Gesteld echter, dat een geboren Griek hier aan het woord is, wat kan hem hebben bewogen, zich den schijn te geven, alsof hij uit Israël stamde? Mischien de overweging: „laat mij er aan denken, mij voor te doen als de gewezen Jood Paulus?” Iemand, die ver-

4
1) Vrgl. § IV.

dichtte, had daarmede niet tot H. 9 gewacht, en zeker niet verzuimd, hem, op wiens naam hij bezig was te schrijven, nog eens nadrukkelijk te noemen. Was het dan de gedachte: misschien zullen mijne woorden meer indruk maken, wanneer ik mij voordoe als zelf verwant aan dat Israël, waarover ik zal gaan spreken?

Maar waarom zou dat het geval moeten zijn? Is het niet veel eenvoudiger, aan te nemen, dat de schrijver waarheid spreekt, als hij verklaart: ik ga nu spreken over het volk, waartoe ik naar mijn afstamming behoor, en welks lot mij daarom zoozeer ter harte gaat?

Niet alleen is er moeilijk een reden te bedenken, waarom een schrijver zich hier als een gewezen Jood zou hebben voorgedaan, terwijl hij het inderdaad niet was, maar er is nog iets, dat het ons onmogelijk maakt, aan verbeelding te gelooven.

Het is, om den vorm waarin de schrijver deze „stellige verzekering” ¹⁾ geeft, ondenkbaar dat zij onwaar zou zijn. Hij begint met de plechtige betuiging, dat hij „de waarheid spreekt in Christus” en „niet liegt”; hij beroept zich op het „getuigenis van zijn geweten,” en verklaart „wel verbannen te willen zijn van Christus” ten behoeve van zijne stamgenooten. En tegelijkertijd moet die man zich bewust zijn, dat hij, al is het dan misschien met de beste bedoelingen, onwaarheid spreekt! immers, hij heeft met de Joden niets uit te staan! Inderdaad, men moet wel zeer weinig gevoel hebben van wat „Christus” is voor den schrijver, en van wat hij verstaat onder „*πνεῦμα Ἰσραὴλ*,” om het mogelijk te achten, dat hij

1) Dr. van Manen, t. a. p. bl. 186.

met bewustheid en op deze wijze opzettelijk zou liegen ¹⁾. Onder aanroeping van wat hem 't heiligst is en elders stof geeft tot de verhevenste geloofsuitingen, (vgl. 5 : 1, 2, 11; 6 : 1—11; 8 : 16, 26, 38, 39) spreekt hij hier zonder denkbare reden een besliste onwaarheid uit! Zou zulk een man niet een psychologisch raadsel moeten heeten?

XI vs. 1. Λέγω οὖν, μὴ ἀπόσωατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο. καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλεΐτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, Φυλῆς Βενιαμείν.

In hetgeen voorafgaat werd gezegd: geloof is voorwaarde voor de σωτηρία (10 : 9, 13), maar alleen mogelijk, waar het „woord Gods” was gepredikt (10 : 14, 15); dat Israël niet geloofde, was niet omdat deze prediking het niet had bereikt, maar omdat het daaraan niet gehoorzaam was geweest (10 : 18—20). Is dus Israël verstooten? Geenszins, zoo heet het dan verder (11 : 1), ik zelf ben daarvan het bewijs. Ook hij immers, uit het zaad Abrahams, behoort tot het *λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* (11 : 5). Hij wijst op zichzelf, ten bewijze, dat God zijn volk niet heeft verstooten.

Deze woorden behoeven geen nadere verklaring; zij spreken voor zichzelf, en toonen ten duidelijkste, dat de schrijver zich uitgeeft voor een Israëliet ²⁾.

1) Wat rest er toch van «goede trouw», indien het zoo ware, dat «deze sterke betuigingen van zijne liefde voor Israël... te goeder trouw Paulus in den mond zijn gelegd». (Dr. van Manen, t. a. p. bl. 173.)

2) Dr. van Manen (t. a. p. bl. 174) merkt naar aanleiding van 11 : 1 het volgende op: «Dat Paulus zich op den Israëliet Paulus beroept, ten bewijze, dat God zijn volk niet heeft verstooten, klinkt even dwaas, als dat het geheel voor de hand lag, dat de jongere vriend en bewonderaar van den apostel dit doet». Ik voor mij vind het eerste even rationeel als het andere ongemotiveerd.

XI vs. 14. *εἰ πως παραζήλωσα μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.*

Ook dit vers bewijst, dat de schrijver den indruk wil geven, door banden des bloeds aan de Joden verbonden te zijn, terwijl uit zijne woorden een groote liefde voor het Israëlietische volk spreekt.

Het vervolg van ons onderzoek zal eerst kunnen uitmaken, of deze directe uitspraken door andere gegevens worden gelogenstraft dan wel bevestigd.

II. Beoordeeling van de heidenen.

I vs. 14. *Ἑλλῆσιν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί.*

De schrijver, die zich een schuldenaar noemt van Grieken „en barbaren”, spreekt, volgens dr. van Manen ¹⁾, uit het bewustzijn van den Griek, en is niet de geboren Jood Paulus.

Wij bespreken deze plaats onder het hoofdstuk „Beoordeeling van de heidenen”. Hieruit valt reeds op te maken, dat wij het gevoel van dr. van Manen niet toegedaan zijn.

Wanneer een geboren Griek spreekt van *βάρβαροι*, ter aanduiding van al wat niet *Ἕλλην* is, dan sluit hij daarmee ook de Joden in. Dezen nu zijn 1:14 uitgesloten. Want in de vorige verzen is alleen sprake van heidenen, volstrekt niet van de Joden. Dit reeds, dat de Joden niet onder de *βάρβαροι* begrepen zijn, maakt het onwaarschijnlijk, dat hier een geboren Griek aan het woord zou zijn. Daarentegen is deze splitsing van de heidenen in „Grieken en

1) T. a. p. bl. 173, 186.

barbaren" uit het bewustzijn van den Jood alleszins verklaarbaar, en passend in het verband.

Tegenover „Grieken" stonden oorspronkelijk als „barbaren" alle niet-Grieken, als missende de Grieksche wereldbeschaving. Ook de Romeinen waren „barbaren". Maar toen dezen op een gelijke hoogte van beschaving met de Grieken waren gekomen, konden zij geen „barbaren" meer worden genoemd, maar noemden zij zelve allen, die in beschaving beneden hen stonden, met dezen naam. Zoo is het verklaarbaar, dat tegenover „Grieken", de vertegenwoordigers van de ontwikkeling en beschaving, stonden „barbaren", d. i. onontwikkelden en onbeschaafden. Dat wil de schrijver ook hier uitdrukken, gelijk ook blijkt uit de verklaring, die hij zelf er aan toevoegt: σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις.

En hoe uitnemend is het dan te verklaren, dat hij zich aldus uitlaat; hoe licht konden de trotsche Romeinen meenen, dat het evangelie voor hen, wijsgeeren en ontwikkelden, niet noodig was. Dat was goed voor de onbeschaafden en onwetenden. Neen, zegt nu de schrijver, zoo goed Hellenen als barbaren, zoo goed wijzen als onwetenden, ben ik een schuldenaar (vs. 14); alzoo wensch ik ook u, die te Rome zijt, het evangelie te verkondigen, ook u, die misschien met minachting op dat evangelie neerziet; ik ben bereid, het te verkondigen, want ik schaam mij het evangelie niet, enz. (vs. 16).

I vs. 19—32.

Het oordeel, hier uitgesproken over het heidendom, met name over de afgodendienst, stemt in meer dan één opzicht overeen met wat wij in het O. T. vinden:

Het dwaze van de vereering van afgoden, en daartegen-

over de ingebeelde wijsheid der afgodendienaars, 1:23, 25, 22, vrgl. bijv. Jes. 44:12—20. Jer. 10:14, 15.

Het afbeelden en vereeren van dieren, 1:23, vrgl. Deut. 4:16—19.

De heerlijkheid Gods, kenbaar uit zijne werken, 1:20, vrgl. Jes. 40:26, Ps. 19:2—7, maar door den mensch verwisseld voor de gedaante van dieren, 1:23, vrgl. Ps. 106:20.

Stemt deze beschouwing alzoo geheel overeen met de O. Tische, dezelfde beoordeeling van het heidendom vinden wij ook in de Sapiëntia Salomonis, H. 11, 13, 15, ja, de gelijkheid van uitdrukking van Rom. 1 en Sap. Sal. is van dien aard, dat hoogstwaarschijnlijk de schrijver het Boek der Wijsheid heeft gekend, en niet onafhankelijk hiervan heeft geschreven. ¹⁾

Voor Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, God in erkentenis te houden, te erkennen, Rom. 1:28, heeft Wijsh. ἐπιγινώσκω, 12:27; 13:1. Beiden gebruiken een overeenkomstig beeld, om uit te drukken, dat de afgoderij der heidenen hun verstand verduistert: Rom. 1:21 ἐσκοτίσθη ἡ καρδία, vrgl. Wijsh. 2:21 ἀπετύφλωσεν αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν; Rom. 1:21^a ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, vrgl. Wijsh. 2:21^a: ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν.

Uit de afgoderij, waarin de heidenen ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, Rom. 1:25, volgt als goddelijk gericht de onzedelijkheid, waardoor zelfs de natuurorde wordt verkracht tot het tegennatuurlijke, Rom. 1:26, 27, vrgl. Wijsh. 11:15, 16

1) Vrgl. Ed. Grafe, *Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapiëntia Salomonis*, in: *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet*, Freiburg 1892. S. 253—286.

ἵνα γινῶσιν ὅτι δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται,
12 : 27.

't Boek der Wijsheid noemt de afgoderij de bron van alle kwaad en onzedelijkheid, 14:12, 27, en somt ten bewijze een reeks van zonden op, 14:23—27; een dergelijken catalogus van zonden vinden wij in hetzelfde verband Rom. 1:24—32; beide leggen nadruk op de zonde der ontucht in verschillende vorm, Rom. 1:24, 26, 27, vrgl. Wijsh. 14:12 (*πορνεία*) 26 (*γενέσεως ἐναλλαγῆ, γάμων ἀταξία, μοιχεία*).

Eindelijk spreken zoowel Rom. als 't Boek der Wijsheid, al is het in geheel verschillende bewoordingen, van de gunstige beoordeeling, die deze zonden in de oogen der menschen vinden, Rom. 1:32, vrgl. Wijsh. 14:22.

Is de meening van Grafe ¹⁾ juist, die geen oogenblik twijfelt, of de brief aan de Romeinen is op dit punt afhankelijk van de Wijsheid van Salomo, dan kan de hier besproken periccoop ons geen licht geven bij het onderzoek naar de nationaliteit van den auteur. Dat hij een geschrift kent en raadpleegt, dat alleen in de LXX, niet in het Hebreuwsche O. T. voorkomt, maakt het volstrekt niet onmogelijk of onwaarschijnlijk, dat hij een Jood zou zijn geweest ²⁾. En dit te eerder, daar, gelijk wij zagen, de beschouwingen over de afgoderij naar haar inhoud geheel overeenstemmen met hetgeen bijv. 2-Jesaja en Jeremia over den afgodendienst zeggen. De Wijsheid van Salomo staat in dezen geheel op hetzelfde standpunt als de oorspronkelijk Hebreuwsche geschriften van het O. T.

1) A. a. O. S. 270 ff.

2) Zie bl. 17 vv.

De zonde der onnatuurlijke ontucht wordt niet alleen in het Boek der Wijsheid aan de heidenen toegeschreven, ook in de rabbijnsche litteratuur wordt dit gevonden. In *Schemoth rabba* ¹⁾ (een *midrasch* op Exodus) wordt als oorzaak voor het dooden van de eerstgeborenen der Egyptenaren opgegeven: „quia virum adhibuerunt loco mulieris, et mulierem loco viri” ²⁾.

Evenzoo spreekt de joodsche litteratuur van een natuurlijke Godskennis der heidenen, die hun evenwel ontnomen werd, daar zij weigerden de thora te aanvaarden ³⁾. Eigenaardig Joodsch gekleurd ⁴⁾, maar hetzelfde bedoelend is bijv. de uitspraak: „Hoe hebben de volkeren der aarde de thora geleerd? God gaf ze in het hart van ieder volk en rijk” ⁵⁾.

Ten opzichte van Rom. 1: 19—32 kunnen wij dus geen andere slotsom maken dan deze: een gewezen Jood kan even goed deze verzen hebben geschreven als een geboren Griek.

XI. vs. 17—24, 30^a.

In deze verzen, waarin èn over de christenen uit de heidenen èn over het joodsche volk gesproken wordt, is het een en ander, dat almede aanwijzing geven kan aangaande den kring waaruit de schrijver zelf is voortgekomen.

Van vs. 13 af herinnert hij met de woorden: *ὁμῶν δὲ λέγω*

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. XXIII f.

2) Schoettgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, p. 492 sq.

3) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 65 f.

4) Omdat ook hieruit weer blijkt, dat de *thora* voor den Jood het een en het al, middelpunt en doel van al de wegen Gods was.

5) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 65.

τοῖς ἔθνεσιν uitdrukkelijk er aan, dat hij nu zich bepaald tot de heidenen richt, nadat hij van H. 10 : 1—11 : 12 over de Joden had gesproken.

Wat nu zegt hij van de christenen uit de heidenen, in verband met het lot van het volk Israël, waarover hij zooeven heeft gehandeld? ¹⁾

In de eerste plaats trekt het onze aandacht, dat ook hier de schrijver zich onderscheidt van de heiden-christenen, die hij vergelijkt met wilde loten, geënt op den olijfboom. Telkens *σύ δε ἀγριέλαιος ὡν ἐνεκεν τρισθης* (vs. 17), *ὡ σύ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ, σύ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας* (vs. 20); zoo ook vs. 21, 22, 24.

Weliswaar spreekt hij ook in H. 2 in den 2^{en} pers. sing., vs. 1, 3—5, vooral vs. 17 vv., maar daar ligt het in den aard der zaak, dat hij zichzelf onderscheidt van degenen, die hij met *σύ* aanspreekt, en daar kan men zich niet vergissen; immers daar wendt hij zich tot de Joden, onze schrijver was in ieder geval een christen.

In H. 6 : 11 staat nog eens met nadruk het pronomen 2^o pers.: *οὕτως καὶ ὑμεῖς*; hier is het, nadat hij over de beteekenis van den dood en het leven van Christus heeft gesproken, een overbrengen en toepassen hiervan: evenals Christus, „zoo ook gij” in Zijne gemeenschap.

Waar hij, H. 7 : 4, *ἵνα . . . καὶ ὑμεῖς* zegt, past hij het aangehaalde voorbeeld van de huwelijkswet toe op de betrekking van zijne christelijke lezers tot Christus.

Noch in H. 6 noch in H. 7 is het hem er om te doen, zich nadrukkelijk te onderscheiden van de lezers, want zoowel

1) Vrgl. hierover nader § III C.

6 : 15 als 7 : 4 en 5 wisselt de 2^o pers. met den 1^{en} pers. plur. af.

Zeer dikwijls komt de 1^o pers. plur. voor, hetzij doorlopend, hetzij in afwisseling met den 2^{en} pers. gebruikt, waaruit blijkt, dat de schrijver hetgeen hij zegt ook geldig acht voor zichzelf, 4 : 24—5 : 11; 6 : 1—8; 7 : 5, 6; 8 : 15—17, 31—39.

Was nu in H. 11 een geboren Griek, dus een christen uit de heidenen, aan het woord, waarom zou hij dan niet, zooals hij elders telkens doet, zich er bij hebben ingesloten, juist waar hij handelde over heiden-christenen? Had het dan niet voor de hand gelegen, dat hij zich aldus uitdrukte: indien sommigen van de takken zijn afgehouden, maar *wij* een wilde olijfboom zijnde, zijn ingeënt... laat *ons* niet roemen tegen de takken (vs. 17); want indien *wij* zijn afgehouden uit den van nature wilden olijfboom en tegen nature in den goeden olijfboom zijn ingeënt, hoeveel te meer, enz. (vs. 24)?

Zou dit streng en met nadruk volgehouden gebruik van den 2^{en} pers. er niet op wijzen, dat de schrijver spreekt uit het bewustzijn van den geboren Jood, en dus geen onwaarheid spreekt, als hij zich noemt „uit het zaad van Abraham” (11 : 1; 9 : 3, 4)?

Terwijl Israël, voor zoover het aan het Evangelie gehoor heeft gegeven, de olijfboom wordt genoemd (vgl. Jer. 11 : 16, Hos. 14 : 7), heeten de christenen uit de heidenen „een wilde olijfboom” (vs. 17), „door den wortel [Israël] gedragen” (vs. 18), „uit den van nature wilden olijfboom afgehouden en op den goeden boom tegen nature geënt” (vs. 24).

In geen geval kan dit gezegd zijn door iemand, die

meent, dat de Joden niet den Allerhoogste, maar een God van lagere rang hebben vereerd; dat tot het O. T. en dus ook tot Israël, het christendom niet in betrekking staat ¹⁾. Veeleer wordt hier aan de heiden-christenen, in verhouding tot het ware, aan den eisch Gods beantwoordende ²⁾ Israël, een plaats toegewezen, zooals men het van een, die zelf tot hen behoort, moeilijk kan verwachten, ook al heeft hij geene gnostische denkbelden over het O. T. en Israëls God.

Terwijl wij later overwegen zullen, welke waarde moet gehecht worden aan de wijze waarop de schrijver Israël beoordeelt, mogen wij nu toch reeds vragen: is het niet veel waarschijnlijker, dat een christen uit de Joden dan dat een uit de heidenen de heiden-christenen aldus waardeert?

XV vs. 27. *ἠδρόκησαν γὰρ, καὶ ὀφειλέται εἰσιν αὐτῶν. εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.*

De schrijver deelt zijne plannen mede: hij is op weg naar Jeruzalem, om de heiligen (aldaar) te dienen (vs. 25), want Macedonië en Achaje hadden goedgevonden eenige mededeelzaamheid te bewijzen aan de armen onder de heiligen te Jeruzalem (vs. 26). Dan volgt vs. 27.

De codices D. E. F. G. lezen in plaats van *ἠδρόκησαν γὰρ, καὶ ὀφειλέται*: *ὀφειλέται γὰρ, κτλ.* Deze lezing is evenwel niet te verkiezen. De woorden *ἠδρόκησαν γὰρ*, „*egregia ἀναφορά simul cum ἐπανορθώσει*” ³⁾ worden uit vs. 26 weder opgenomen, om te doen uitkomen dat de gemeenten van

1) Men zie de Inleiding, bl. 9 v.

2) Vrgl. § III B.

3) Grotius.

Macedonië en Achaje *vrijwillig en uit eigen beweging* mededeelzaamheid hebben bewezen; de schrijver voegt er dan verklarend bij, dat voor zijn bewustzijn die heiden-christelijke gemeenten dit verplicht zijn (*δφειλέτω*, vrgl. 8 : 12) aan de gemeente te Jeruzalem, eene Joodsch-christelijke. Immers, de heidenen hebben deel gekregen (*κοινωνεῖν τι*, vrgl. 12 : 13) aan de geestelijke gaven der heiligen te Jeruzalem en zijn dus schuldig (*δφείλουσιν*, vrgl. vs. 1) dezen te dienen in lichamelijke dingen.

Dr. van Manen herkent vs. 27 „onmiddellijk als een niet oorspronkelijke uitweiding. De eerste woorden van vs. 26, *εὐδόκησαν γάρ*, worden eenvoudig herhaald, om er iets anders aan vast te knopen... Het liefdewerk der Grieksche Christenen wordt tot een verplichting uit schuldbesef gemaakt. M. a. w. de inhoud van vs. 27 past niet bij dien van 26" ¹⁾. Deze volstrekt ongemotiveerde apodictische bewering is alleen te verklaren uit de vooropgezette meening, dat de omwerker van dezen brief niet een geboren Jood, maar een Griek zou zijn.

Een overzicht van des schrijvers beoordeeling zoo van het heidendom als van de christenen uit de heidenen kan ons nog niets met zekerheid doen besluiten ten opzichte van de vraag: was hij uit de Joden of uit de Grieken? Alleen mogen wij zeggen: niets is tegen, terwijl de waarschijnlijkheid pleit vóór de beantwoording van die vraag in dezen zin: de schrijver was een geboren Israëliet.

1) T. a. p. bl. 98.

III. Beoordeeling van de Joden.

De in dit hoofdstuk te behandelen stof moet in verschillende rubrieken verdeeld worden. Dit is noodig doordien over de Joden gehandeld wordt telkens uit een ander oogpunt en in een ander verband.

Aan de uitwerking van het thema, („het evangelie eene kracht Gods tot behoud voor een iegelijk die gelooft, want in hetzelfde wordt de gerechtigheid Gods geopenbaard uit geloof tot geloof, gelijk geschreven is: de rechtvaardige uit het geloof zal leven”, 1 : 16 en 17), gaat een betoog vooraf: op een andere wijze kan niemand gerechtvaardigd worden; over de heidenen openbaart zich naar recht Gods toorn, maar ook de Joden, die meenen boven hen voor te hebben om het bezit van hun wet, kunnen voor God niet bestaan noch zich vrijpleiten (vgl. 3 : 19). Wat in dit betoog over het Jodendom wordt gezegd, komt in de eerste plaats in aanmerking.

Verder wordt het thema in zijn verschillende onderdeelen naar zoo onderscheidene zijden ontwikkeld op eene wijze die verwantschap met de Joodsche gedachtenwereld verraadt, dat wij ook hierover opzettelijk moeten handelen.

Eindelijk wordt in H. 9—11 uitvoerig gehandeld over de verhouding van het volk Israel tot den Christus. Ook dit gedeelte vordert afzonderlijke bespreking.

A. *De Joden in het algemeen.*

Om te weten, hoe onze auteur over de Joden oordeelt, moeten wij den inhoud van het 2^e hoofdstuk van onzen brief nader onder de oogen zien.

Maar eerst mogen wij wel vragen: H. 2 in zijn geheel, of eerst van vs. 11 af? Want er is ten allen tijde onder de exegeten veel verschil geweest over de vraag, tot wie vs. 1—10 zijn gericht.

Sommigen zijn van meening, dat deze verzen betrekking hebben op alle menschen van alle eeuwen, zoo algemeen mogelijk dus, (Musculus, Bosveld e. a.).

Anderen laten de woorden geschreven zijn met het oog op de heidensche volken (Crell), of op de wijsgeeren (Clericus), of op de overheidspersonen (Chrysostomus, Teophylactus, Grotius), of wel op de voortreffelijksten onder de heidenen, terwijl Calvijn, Melancton e. a. ze toepassen op hen, die niet onder een van de H. 1 genoemde rubrieken vallen, en in schijn een goed leven leiden ¹⁾).

Met Augustinus zijn sommigen van oordeel, dat men zoowel aan Joden als aan heidenen heeft te denken.

Velen ook meenen, dat de schrijver in vs. 1—10, niet anders als in vs. 11 vv., alleen de Joden in de gedachten heeft gehad. Tot hen behooren behalve van Hengel ²⁾, o. a. ook Weiss en Lipsius.

Dat men het werkelijk alleen op de Joden mag toepassen naar de bedoeling des schrijvers, blijkt reeds uit het 1^o vers: διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἀνθρώπου πᾶς ὁ κρίνων.

1) Calvijn, *comm.* ad h. l. «haec obiurgatio in hypocritas stringitur; qui dum externae sanctimoniae officiis perstringunt hominum oculos, securitatem etiam coram Deo concipiunt, acsi probe illi satisfacerent. Paulus ergo postquam crassiora demonstravit vitia, ne quem iustum coram Deo relinquat, hoc genus sanctulos aggreditur, qui sub primo catalogo comprehendi non poterant.»

2) *Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos. I ad h. l.*

Ὁ κρίνων: „qui tuo iudicio discernis homines Deo placentes hominesque Deo displicentes”, 1) bewijst door dit κρίνειν zijn zedelijk onderscheidingsvermogen nog te bezitten, en dus niet onwetend te zondigen.

Duidelijk is het, dat hier met ὁ κρίνων de Joden bedoeld zijn, want „in der That war ja das selbstgerechte Richten über die Heiden, als van Gott Verworfene (Midr. Tillin. f. 6.3. Chetubb. f. 3.2.) eben ein Characteristicum der Juden” 2).

Werkelijk is het oordeel der Joden over de heidenen: „voor hen is niets goeds te vinden, want Pred. 8:13 wordt gezegd: den goddelooze zal het niet welgaan”, *Schir rabba* 89^a. De heidenwereld in haar geheel heet „rijk van het booze, מלכותא פשוטה,” *Bereschith rabba* c. 2. Van iederen heiden wordt eenvoudig ondersteld, dat hij een פשוט is, enz. 3).

Ook vs. 4 neemt allen twijfel weg omtrent de personen, die hier worden aangesproken: ἢ τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ εἰς μετάνοιαν σε ἔγει;

Indien wij hier niet goed onderscheiden, kan de opmerking van Dr. van Manen den indruk maken van juist te zijn. Hij ziet nl. ook in dit vs. denkbeelden door den schrijver uitgesproken, die afwijken van hetgeen elders in dezen brief

1) Van Hengel, l.l. I, p. 176.

2) Weiss, a. a. O. S. 100. Vrgl. Lipsius a. a. O. S. 100: «Der gesetzestolze Jude erklärt die Heiden für ἀμαρτωλοί, welchen mit dem göttlichen Strafgerichte vollkommen Recht geschehe.»

3) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 67. Vrgl. ald. § 15: Das Volk Gottes im Unterschied von der Heidenwelt en § 18: Der Unwerth der Heidenwelt vor Gott und Israel.

wordt ondersteld en beleden ¹⁾. „Hij legt den nadruk op de noodzakelijkheid van bekeering, geen gave, maar, onder de leiding van Gods goedheid, vrucht van eigen krachtsinspanning, τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ εἰς μετάνοιαν σε ἄγει, en dus in wezen en herkomst iets anders dan de πίστις, gewekt door de prediking van God, een openbaring zijner genade, de grondslag der rechtvaardiging, en de bron van alle ware gerechtigheid, 1:16, 17; 8:24, 28; 4:5, 16; 5:2, 15, 17, 20, 21. Hij predikt een God, die een iegelijk zal vergelden naar zijn werken, 2:6 en mitsdien tegenover de menschen, voor het minst eenigszins anders staat dan Hij die rechtvaardigt om niet en voor wien de werken, als een aanspraak op leven en behoud, blijkens de zoeven aangehaalde plaatsen, geen beteekenis hebben” ²⁾. Dit laatste is zeker juist; maar als wij er op letten, uit welk gedeelte van den brief die plaatsen zijn aangehaald, dan zien wij dat zij, behalve 1:16, 17, het thema, alle thuis behooren in de ontwikkeling van dat thema.

Daartoe nu behooren H. 1:18—32 en H. 2 nog niet. Het doel van deze hoofdstukken is, aan te toonen dat noch heidenen noch Joden gerechtvaardigd kunnen worden voor God, omdat zij niet beantwoorden aan den eisch, dien zij zelve als rechtmatig erkennen. „Es handelt sich hier zunächst darum”, merkt Weiss ³⁾ terecht op, „wie sich das Schicksal der Menschen gestalten würde, wenn es kein Evangelium gäbe”. De schrijver legt hier geen maatstaf aan, dien hij zelf als juist beschouwt, maar hij verplaatst zich op het standpunt van

1) T. a. p. bl. 53.

2) T. a. p. bl. 54.

3) A. a. o. S. 105.

den Jood, en spreekt dus alsof hij het Evangelie niet kent. „Ook naar uw eigen maatstaf gemeten schiet gij te kort”, wil hij betoogen ¹⁾.

Het behoeft ons dus niet te verwonderen, dat wij hier iets anders vinden dan waar het thema ontwikkeld wordt: de gerechtigheid Gods geopenbaard in het Evangelie, *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*; want werkelijk is dit standpunt geheel verschillend van het Joodsche: dat van de wet. Dat de schrijver zich op dit standpunt verplaatst, en dan den Joden aantoot: gij voldoet niet aan uwe norm, maakt juist de kracht uit van zijn betoog. Om hem juist te beoordeelen, mogen wij dit niet uit het oog verliezen.

En hoe toont hij de Joodsche gedachtenwereld te kennen! Meent gij, zoo vraagt hij, o mensch, die hen die zulke dingen doen, oordeelt, en ze zelf doet, dat gij het oordeel Gods zult ontvlieden? (vs. 3), of veracht gij den rijkdom zijner goedertierenheid en verdraagzaamheid en lankmoedigheid, niet wetend dat Gods goedheid u tot bekeering leidt? (vs. 4).

Werkelijk is het een Joodsche gedachte, dat God het straffen van de rechtvaardigen soms uitstelt, opdat zij zelve, door zich te bekeeren en goede werken te verrichten, hunne zonden zouden kunnen goed maken, en aldus de straf van God ontgaan ²⁾. De *μακροθυμία* en *χρηστότης* Gods heeft dus de bekeering van hem, wien hij ze bewijst, ten doel. Bedenkt gij dit niet, en neemt gij integendeel aanleiding er uit, om

1) Een ander voorbeeld, hoe de schrijver zich, zonder het nader aan te duiden, in zijn redeneering op een ander standpunt of in een anderen toestand verplaatst, vindt men in H. 7; vgl. hierover § IV B.

2) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 279, die een uitspraak hierover aanhaalt uit het tractaat *Erubin* van den Talmud.

nog meer te zondigen, gij verzamelt u als een schat (*θησαυρίζεις*) toorn in den dag van den toorn Gods (vs. 5). Eigenaardig is de uitdrukking *θησαυρίζειν ὄργην*, wanneer men let op de gewone voorstelling van de Joden, dat het loon voor de goede werken als een kapitaal (*קֶרֶן*) wordt bewaard voor het toekomstige leven, terwijl men reeds hier de renten (*פְּרִי*) ervan geniet. Hetzelfde geldt van de straf voor de slechte daden; ook deze stellen zij zich voor als een kapitaal, bewaard voor de eeuwigheid ¹⁾. De dag des oordeels (vgl. *ἐν ἡμέρᾳ δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ* vs. 5) zal aan het licht brengen, wat ieder heeft verdiend. Dan zal dus ook Gods toorn worden geopenbaard.

Met deze voorstelling is evenwel niet in strijd de gedachte, die wij o.a. in 1:18 vinden uitgesproken: de openbaring van Gods toorn valt in het heden ²⁾. Wel wordt het kapitaal voor de toekomst bewaard, maar de rente ontvangt men reeds hier, in het geval, dat de zonde zelf hare kwade gevolgen medebrengt ¹⁾. Wij zagen echter, dat uit de zonden, in H. 1 opgesomd, allerlei ellende als straf onmiddellijk volgend werd voorgesteld. Het is dus o.i. niet noodig met Dr. van Manen ³⁾ in 1:18 en 2:5—8 afwijkende, onderling strijdende voorstellingen te zien, en ze daarom niet aan denzelfden schrijver toe te kennen.

1) Weber, a. a. O. S. 50, 292 f.

2) Het is bovendien de vraag, of ook in H. 1:18—32 niet hoofdzakelijk moet gedacht worden aan de openbaring van Gods toorn in de toekomst. Dat in vs. 18 het praesens, *ἀποκαλύπτεται*, wordt gebruikt, is geen bezwaar om dit aan te nemen, want de schrijver spreekt een algemeene stelling uit; het slot van dit betoog, vs. 32a, ziet meer op de toekomstige openbaring van Gods toorn, dan op het straffen van de zonden in het heden.

3) T. a. p. bl. 50, 53 v.

En nu mogen wij vragen: is het denkbaar, dat een Griek zich zóó zou indenken in de Joodsche gedachtenwereld? Kan de beeldspraak in 2:5 anders verklaard worden dan uit de Joodsche wijze van voorstellen en spreken en moeten wij dus niet aannemen, dat wij hier te doen hebben met een geboren Jood?

Dezen herkennen wij ook, wanneer wij vs. 11 vv. aandachtig lezen. Volgens het gevoelen van dr. van Manen is hier een betoog door den schrijver herhaald en gevolgd, van de strafschuldigheid aller menschen ¹⁾. Zeer zeker behooren deze verzen tot zulk een betoog; maar een eigenaardigheid van onzen schrijver, die wij reeds 1:16 kunnen opmerken, is dat hij „alle menschen” terstond in twee rubrieken verdeelt: „Joden en heidenen”. Aan deze splitsing getrouw, betoogt hij eerst de strafschuldigheid der heidenen, daarna die der Joden. Dezen zullen, waar zij het verdiend hebben, evengoed als de heidenen door God worden veroordeeld. „Want er is geen aanneming des persoons bij God” (vs. 11), een Jood zal niet, alleen omdat hij Jood is, van het oordeel worden vrijgesteld. Indien wij bedenken, dat het met de gedachte aan de verdeling van „alle menschen” in „Joden en heidenen” gezegd wordt: God ziet den persoon des menschen niet aan, dan sluit het 12^e vers zeer goed hier aan: ἔσοι γὰρ ἀνόμως ἡμαρτον, m. a. w. de heidenen, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, op grond van het 1:18—32 betoogde; καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἡμαρτον, d. i. de Joden, διὰ νόμου κριθήσονται, zullen door de wet geoordeeld, d. i. aan de wet getoetst worden ²⁾.

Wederom hooren wij in deze woorden den schrijver spreken

1) T. a. p. bl. 55 v.

2) Vrgl. van Hengel l. l. I. p. 213 sq. κρίνειν is evenmin vs. 12 als vs. 1: veroordeelen, condemnare, maar in neutralen zin: oordeelen,

uit het bewustzijn van den Israëliet; geen ander toch zal de geheele menschheid verdeelen, niet alleen in „Joden en heidenen”, maar, wat nog sterker spreekt, in hen die geen wet, en in zulken, die de wet hebben. Op zulk eene wijze onderscheiden, dat is niet het werk van een Griek!

Even onwaarschijnlijk is het, dat het volgende vers niet uit de pen van een geboren Israëliet zou zijn gevloeid: „niet de hoorders der wet zijn rechtvaardig voor God, maar de daders der wet zullen gerechtvaardigd worden.” (vs. 13). Het vers is met γὰρ aan het vorige verbonden, en moet dus het onmiddellijk voorafgaande verklaren: „zij, die onder de wet hebben gezondigd, zullen naar die wet beoordeeld worden; want het bezitten en hooren lezen van de wet (in de synagogen) is niet voldoende om gerechtvaardigd te worden door God”. Dit nadrukkelijk te herinneren was niet overbodig. Hoeveel aanleiding toch was er voor den Jood, zich in te beelden dat het anders was. Niet alleen had hij, reeds door te behooren tot het volk Israel, het volk van de wet, veel vooruit op den heiden, maar er was nog iets, dat gemakkelijk de in vs. 13 bestreden verkeerde opvatting kon doen ontstaan: de liefde tot de thora kan zich naar Joodsche voorstelling openbaren op twee manieren: als תלמוד, „het leeren”, en als מעשה, „het doen”. Het eerste nu is het voornaamste, in het gericht zal naar de studie van de thora het eerst worden gevraagd, en het loon voor het leeren gaat vóór dat voor het doen van de wet ¹⁾. Wel was de wets-studie daarom van zooveel waarde, omdat zij tot doen van de wet moest

iudicare; terecht meent v. H. dan ook dat διὰ νόμου κριθήσονται zeggen wil: «*improbos per legem i. e. ad legis normam iudicatum iri*».

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 34 en § 8 geheel.

leiden; maar hoe licht kon het laatste worden vergeten, en in het hooren van de wet ¹⁾ op zichzelf iets verdienstelijks worden gezien.

Onze schrijver nu herinnert aan den eisch der wet: „doe dat en gij zult leven.” Naar dezen maatstaf, door de wet zelf aangegeven, en niet naar het hooren alleen, zullen zij, die onder de wet zijn, worden beoordeeld.

Hooren wij, of de karakteristiek, die de schrijver van vs. 17 af geeft van de Joden, ook de gelegenheid biedt eenige gevolgtrekking te maken aangaande zijne nationaliteit.

Hij bewijst, volkomen doorgedrongen te zijn in de Joodsche wijze van denken: εἰ δὲ τὸ Ἰουδαῖος ἐπνομαζῆται καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ ²⁾: gij steunt op, rust op, (ἐπαναπαύεσθαι door de LXX vertaald voor על גבי, 2 Kon. 7 : 2; 5 : 18. Mich. 3 : 11, vrgl. ook 1 Macc. 8 : 12) de wet, alsof het bezit hiervan op zich zelf reeds een verdienste ware; vrgl. verder de juiste schildering van den waan en van de zelfverheffing der Joden, vs. 18—20: de heiden was werkelijk in de schatting van den Jood een blinde, een onwetende, die bij hem ter schole moest gaan, om Gods wil te leeren kennen.

In vs. 23 en 24 lezen wij verder: „Gij, die roemt in de wet, onteert God door de overtreding van de wet, want om u wordt Gods naam gelasterd onder de heidenen.”

De kracht van dit verwijt aan de Joden, die zich door het bezit van hun wet ver verheven achtten boven de heidenen,

1) Vrgl. *Aboth* VI. 6. «Thora [d. i. kennis van de thora] wordt verkregen door leeren [תלמוד] en vooraf בשיטת און», Franz Delitzsch, *Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert*, Leipzig, 1870, S. 76.

2) εἰ δὲ zonder volgende apodosis, vrgl. 9 : 22.

wordt ons duidelijk, en wij begrijpen beter, hoe door Israëls overtreding van de wet, Gods naam onteerd wordt onder de heidenen, als wij weten, dat deze voorstelling bestaat in het Jodendom ¹⁾: Israëls gehoorzaamheid is Gods eer tegenover de heidenen. Daarom smeekt God Israël, Hem te gehoorzamen, opdat Hij zich niet behoeft te schamen voor de heidenen. *Pesikta I*, 108^b.

Zoo bidt Boas, volgens *Midrasch Ruth 7:42.*, nadat Ruth op den dorschvloer tot hem was gekomen in den nacht, (*Ruth 3:7 vv.*): „Heer der wereld, bij U is 't bekend dat ik Ruth niet heb aangeraakt; maak, zoo bid ik U, dat niemand wete, dat een vrouw tot mij is gekomen op den dorschvloer, *אלהינו לא ידעו כי יש עם* opdat niet om mijnentwil de naam Gods (vgl. τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, vs. 24) worde gelasterd ²⁾.

De wet te bezitten is dus voor den Jood op zich zelf nog niet iets, dat hem verheft boven den heiden; integendeel, indien hij de wet, waarop hij zich beroemt, overtreedt, is hij de oorzaak, dat God wordt gelasterd.

Als van zelf moest de schrijver na dit betoog er toe komen, de bedenking van den Israëliet te weerleggen: maar wij hebben toch het teeken der besnijdenis, dat ons van de heidenen onderscheidt.

„De besnijdenis op zich zelf doet u geen nut, indien gij niet de wet volbrengt ³⁾, maar indien de heidenen τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου, de rechtseischen der wet, volbrengen, zal niet hunne voorhuid voor besnijdenis gerekend worden?”

Stellen wij nu hier tegenover de Joodsche opvatting, uit-

1) Vgl. Weber, a. a. O. S. 51.

2) Vgl. Schoettgen, l. l. p. 497 sq.

3) νόμον πράττειν: de wet doen, klinkt vreemd; vgl. § IV.

gedrukt in twee te vermelden uitspraken, dan zien wij ook hier, hoezeer de schrijver het Jodendom kent en verstaat: *Schemoth rabba* c. 23 zegt: „Israël is uit kracht van de besnijdenis zonder כְּטָמִים, onreinheid ¹⁾, (vgl. vs. 25), terwijl wij *Debarim rabba* c. 1 lezen: Al hield een heiden de gansche thora, zoo zou hem dat zonder besnijdenis niets baten ²⁾, (vgl. vs. 26).

De eerste helft van vs. 25 bewijst, dat de schrijver werkelijk erkent, dat de Joden vóór hebben boven de heidenen. Nog duidelijker blijkt dit uit 3:1 en 2 ³⁾: τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου; πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν γὰρ ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ.

Het is zeer de vraag of een geboren Griek, althans de gnosticus van dr. van Manen, op de vraag: „hebben de Joden iets voor”? zou antwoorden: „veel in allerlei manier”.

De verdeeling „Joden en heidenen”, zij die geen, en zij die wel eene wet hebben, verraadt, zooals wij zagen, den geboren Jood, terwijl deze indruk wordt bevestigd door de juistheid, waarmede hij de Joden teekent, die zich in hunnen waan ver boven de heidenen stellen.

B. De beteekenis van de „wet”.

Hoe staat de schrijver, bij de ontwikkeling van zijne christelijke prediking, tegenover Israëls „wet” in den breederen zin waarin deze term ook in den brief aan de Romeinen voorkomt? Weigert hij, allen samenhang te erkennen van het christendom met den godsdienst der Joden, zoodat de Joden dan ook een

1) Vgl. Weber, a. a. O. S. 256.

2) Vgl. Weber, a. a. O. S. 66.

3) Men zie over vs. 1 nader § IV.

anderen God vereerden dan die zich in het Evangelie heeft geopenbaard? Is er, i. e. w. overeenkomst in gedachten en voorstellingen met die der Gnosis, zoodat wij daardoor geroept worden te verklaren: onmogelijk kan hier de geboren Jood aan het woord zijn, wij moeten in den schrijver een Griek zien?

Laat ons, om op deze vragen een antwoord te vinden, nagaan, hoe in onzen brief wordt geoordeeld over de geschriften van het Oude Testament, over de beteekenis van de wet, enz., wat hunne betrekking tot het Evangelie aangaat.

Reeds de aanhef van den brief geeft ons aanleiding, eenige oogenblikken er bij stil te staan.

I vs. 2. De schrijver noemt zich een „geroepen apostel”, die is ἀφωρισμένος ¹⁾ εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ, ὃ προσηγγεῖλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις.

Het Evangelie is dus, naar dit vers, van God, en wel van denzelfden God, die ook door zijne profeten, (διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ), dat Evangelie te voren beloofd had.

Onmiskkenbaar is het de bedoeling van den schrijver, zijne prediking vast te knopen aan het Oude Testament. Is het nu noodig, in dit vers, evenals in vs. 3—6, meer dan een „onschuldigen tusschenzin” te zien, en daarin de hand te herkennen van een „leerstelligen verhandelaar, die liefst zoo beknopt mogelijk afrekenet met een aantal geschilpunten, waaromtrent bij den lezer twijfel of onzekerheid kan worden ondersteld, omdat zij inderdaad in zekere kringen aan de orde zijn”? ²⁾ De inhoud van vs. 2—6 „verraadt de hand

1) Vrgl. § IV.

2) Dr. van Manen, t. a. p. bl. 14, 35.

van hem, die de gelegenheid niet ongebruikt wilde laten, om zekere leerstellige opvattingen aan te bevelen". In vs. 2 wordt dan betoogd, „dat het Evangelie, door Paulus gepredikt, wortelt in het O. T., in zoover de profetische schrift zich verhoudt tot den inhoud van het Evangelie, als de voorspelling tot haar vervulling. Moest daarop, bij de bewerking van een Paulinisch geschrift de nadruk worden gelegd, dan volgt daaruit dat het oudere Paulinisme zich daaromtrent waarschijnlijk niet had uitgelaten". Zóó beweert dr. van Manen ¹⁾.

Maar waarom moeten wij terstond reeds bij het tweede vers van dezen brief gaan spreken van de „bewerking van een Paulinisch geschrift", en gaan onderscheiden tusschen een „ouder" en een jonger Paulinisme? Strijd tusschen vers 1 en 2 is er niet; grammaticaal sluit het 2^e vs. zeer goed aan het 1^e aan. Dr. van Manen erkent ook, dat „desnoods, wat den vorm betreft, vs. 2—5, nog zouden kunnen gelden voor een breede uitweiding, waarbij het eene woord het andere gaf" ²⁾. Gesteld voor een oogenblik, dat de brief van Paulus is, en gericht aan de gemeente te Rome, ³⁾ vindt dan niet de lange tusschenzin in het adres, terwijl de brieven aan de Corinthiërs en de Galatiërs een veel korter adres hebben, vanzelf hierin zijne verklaring, dat men te Rome hem, en hij de gemeente van Rome niet kende, terwijl zoowel Corinthe als Galatië door zijne mondelinge prediking reeds meer van den apostel wisten?

1) T. a. p. bl. 36.

2) T. a. p. bl. 35.

3) Over vs. 7: *πᾶσιν τοῖς ὄδοις ἐν Ρώμῃ κτλ.* vrgl. dr. J. Cramer, t. a. p. bl. 40—48.

De uitspraken en beschouwingen in het vervolg van den brief zullen het ons ook nog wel anders leeren; maar ook op zichzelf beschouwd geeft 1 : 2 ons geen reden, aan bewering van een oorspronkelijk Paulinisch geschrift te denken, louter omdat het Evangelie in verband wordt gebracht met het O. T.

I vs. 17. δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται

De beschouwing, in dit vers gehuldigd, is volmaakt in overeenstemming met hetgeen wij in 1 : 2 aantreffen: wat in het Evangelie is geopenbaard, wordt reeds in het O. T. beloofd. Een profetisch woord wordt tot staving van deze meening aangehaald: καθὼς γέγραπται ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

De Syrische vertaling, Eusebius en Hieronymus hebben gelezen, in overeenstemming met den tekst der LXX : ὁ δὲ δικ. ἐκ πίστεως μου ζήσεται.

Dr. van Manen meent ook, aldus te moeten lezen, terwijl hij het weglaten van μου door de codices *ABD verklaart uit de zucht, om de plaats in overeenstemming te brengen met Gal. 3 : 11 en andere bekende uitingen van het Paulinisme. Dan verraden, volgens dr. van Manen, deze woorden de hand van den omwerker, die zich gaarne beroept op een woord van de Schrift, en dit hier op den klank-aftoet, misschien zich herinnerende hoeveel waarde men in Paulinische kringen placht te hechten aan de daarmede uitgesproken stelling. Hoe men evenwel ook lezen wil, zegt dr. van Manen, met of zonder μου, er is geen verband tusschen dit woord der schrift en de verzekering die daaraan voorafgaat, dat in

het Evangelie wordt geopenbaard gerechtigheid Gods, uit geloof tot geloof ¹⁾.

Naar onze meening moet hier de lezing van $\kappa\alpha\theta\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ voor de juiste worden gehouden. Dat $\mu\omicron\upsilon$ werd ingevoegd, is zeer goed te verklaren bij een afschrijver, die de uitspraak hier geheel gelijkkluidend aan de LXX wilde maken, zonder in te zien, dat daardoor de woorden een geheel anderen zin verkregen, en geen verklaring gaven van hetgeen voorafgaat.

Zonder $\mu\omicron\upsilon$ daarentegen passen zij zeer goed in het verband, een reden te meer om dit woord voor een latere bijvoeging te houden.

Wat wordt in de 1^e helft van vs. 17 gezegd? Dat in het Evangelie gerechtigheid Gods wordt geopenbaard, die als norm van beoordeling heeft: geloof ²⁾, en niet de werken ³⁾. Dat de openbaring van deze gerechtigheid Gods reeds in de Schriften der profeten is beloofd, wordt bewezen met de aanhaling van Hab. 2:4: „de rechtvaardige uit het geloof zal leven.” Zoo toch meenen wij, op het voetspoor van Beza, Meyer, Lipsius e. a. te moeten vertalen. Te spreken van „den rechtvaardige” zonder meer, is niet Paulinisch; ook de brief aan de Romeinen kent geen anderen $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ dan dien $\epsilon\kappa\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ (vgl. 5:1). Dat $\zeta\eta\tau\epsilon\tau\alpha\iota$, op zichzelf genomen, „voor den samenhang geheel zonder beteekenis zou zijn”, is niet juist; het is integendeel veel waarschijnlijker, dat $\zeta\eta$ hier als een zelfstandig begrip moet worden verstaan, dat geen nadere verklaring behoeft; het staat hier

1) T. a. p. bl. 48 v.

2) Men zie hierover nader de straks te geven verklaring van 3:21 vv.

3) «Unzweideutig tritt schon in der Aufstellung des Thema's der Gegensatz zur jüd. Werkgerechtigkeit heraus» Lipsius, a. a. O. S. 94.

parallel met *σωτηρία* in vs. 16, en komt ook elders zonder toevoeging van andere woorden voor, vrgl. 8:13 (2 Cor. 6:9, 13:4), en het gebruik van *ζωή*, 5:17, 18; 7:10; 8:6.

Dat op deze wijze de woorden hier aangehaald, niet dezelfde beteekenis hebben als bij Habakuk, noch volgens den Hebreeuwschen tekst, noch vergeleken met dien van de LXX, is duidelijk. Maar dat geeft nog geen recht, de hierboven gegeven verklaring af te wijzen. Het is van genoegzame bekendheid, dat in de Paulinische geschriften meermalen een woord uit het O. T. wordt aangehaald, hetwelk oorspronkelijk in een geheel ander verband stond, of geheel iets anders bedoelde; de aanhaling geschiedt dan op den klank af, of met de oorspronkelijke bedoeling van de geciteerde woorden wordt geen rekening gehouden, en een andere toepassing er van gemaakt.

Dat deze wijze van doen eene eigenaardigheid is, die herinnert aan rabbijnsch schriftgebruik en rabbijnsche schriftverklaring is genoeg bekend en uiteengezet ¹⁾, zoodat wij het overbodig kunnen achten, hier nog uitvoerig er over te spreken.

Is de door ons voorgedragen opvatting juist, dan is deze

1) Vrgl. o. a. Ffleiderer, *Der Paulinismus*². S. 19 f. *Urchristenthum*, S. 154—158, en de opmerking van Schürer a. a. O. II² S. 286: «Mit den heiligen Schriften selbst ist auch die Art ihrer exegetischen Behandlung vom Judenthum in die christliche Kirche übergegangen. Dabei ist nur das eine zu bemerken, dass die im Neuen Testamente gehandhabte exegetische Methode sich verhältnissmässig noch durch grosse Besonnenheit vor der gewöhnlichen jüdischen auszeichnet. Die Apostel und die christlichen Schriftsteller überhaupt wurden eben durch die regulirende Norm des Evangeliums vor den Extravaganzen der jüdischen Exegese bewahrt».

plaats, 1: 17, een bewijs, dat de schrijver, wel verre van zijne Grieksche afkomst te verraden door de verwantschap, die zijne ideeën zouden vertoonen met de Gnosis, integendeel gaarne zijne prediking staaft met een beroep op het O. T., en haar daaraan vastknoopt; en de wijze waarop hij gebruik maakt van het O. T. herinnert aan zijn opvoeding in de scholen der rabbijnen.

III. vs. 21—31.

Deze pericoop kan ons velerlei aanwijzingen geven omtrent den schrijver. Nauwkeurig onderzoek zal ons leeren, dat hier iemand aan het woord is, die van onderstellingen en tegenstellingen uitgaat, die bij een Griek ondenkbaar zijn; een schrijver, die zóó tehuis is in Oud-Testamentische en Joodsche voorstellingen, als alleen is te verwachten bij een geboren Jood.

Vs. 21. *ὡνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανερωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.*

Met *ὡνὶ δὲ* (of *ὡν δὲ*), dat kenmerkend Paulinisch is ¹⁾, wordt altijd een tegenstelling ingeleid. De woorden, die onmiddellijk op *ὡνὶ δὲ* volgen, geven aan, waarin die tegenstelling bestaat. Zoo is het ook hier. „Nu echter buiten of zonder wet” staat tegenover het *ἐν νόμῳ* van vs. 19. Tegenover de bedeeling van (het zijn onder) de wet wordt gesteld de openbaring van de gerechtigheid Gods buiten de sfeer van de wet.

Is reeds deze tegenstelling op zichzelf niet veeleer uit het

1) Vrgl. Rom. 6 : 22; 7 : 6; 11 : 30. 1 Cor. 5 : 11; 7 : 14. 12 : 20, 28; 13 : 13; 14 : 6; 15 : 20. 2 Cor. 8 : 11, 22. Gal. 4 : 9.

bewustzijn van den gewezen Jood, dan van den geboren Griek te verklaren? Doch er is meer.

Nu, in tegenstelling met de vroegere bedeeing, is zonder wet gerechtigheid Gods openbaar geworden ¹⁾.

Wat is hier de beteekenis van *δικαιοσύνη Θεοῦ*? Is met deze „gerechtigheid” eene eigenschap van den mensch of van God bedoeld? Voor zoover mij bekend is nemen de meeste exegeten het hier en in vs. 22 van eene eigenschap van den mensch, hetzij zij dan Θεοῦ voor een genitivus *objecti, originis, auctoris*, of *qualitatis* houden.

δικαιοσύνη komt in deze periccoop nog voor in vs. 25: *ὃν πρόθετο ὁ Θεὸς . . . εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* en in vs. 26: *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Dáár is beide malen zonder iemands tegenspraak eene eigenschap van God er mede aangeduid.

Is het nu a priori niet onwaarschijnlijk te achten, dat in een zoo klein bestek hetzelfde woord, 4 malen gebruikt, 2 malen iets anders zal beteekenen dan de overige keeren? Zal niet een schrijver, die aan hetzelfde woord kort na elkander verschillende beteekenis toekent, gevaar loopen, niet of verkeerd te worden verstaan?

Wij meenen met het oog hierop te mogen zeggen, zonder nog over de beteekenis van de woorden beslist te hebben: *δικαιοσύνη Θεοῦ* moet zoowel in vs 21 en 22 als in vs. 25 en 26 in gelijken zin zijn gebruikt ²⁾. De beide laatste keeren kan

1) Door den korten hoofdinhoud van vs. 21—31 aldus weer te geven: «er is gerechtigheid Gods uit geloof» enz., (dr. van Manen, t. a. p. bl. 59), wordt de kracht van *πεφανερωται* miskend, en het gewicht van de tegenstelling ten onrechte van *χωρὶς νόμου* verplaatst naar *δικαιοσύνη Θεοῦ*.

2) Luther is consequent en vertaalt telkenmale: «die Gerechtigheit die vor Gott gilt.»

θεοῦ moeilijk anders dan als genitivus *subjecti* worden opgevat; zoo zal het dus ook in vs. 21 en 22 moeten zijn.

Hoe moet het dan worden verklaard?

Wij zijn genoodzaakt, ons te wenden tot het O. T., om de rechte verklaring te kunnen vinden. De woorden *δικαιος* en *δικαιοσύνη*, hoe dikwijls zij in het niet-bijbelsch Grieksch mogen voorkomen ¹⁾, worden nooit aan de een of andere godheid als praedicaat toegekend ²⁾. Analogieën of aanwijzingen die hier den genitivus *δικαιοσύνη θεοῦ* kunnen ophelderen, behoeven wij dus daar niet te zoeken.

In het O. T. daarentegen wordt tallooze malen van „Gods gerechtigheid” gesproken. En wij zullen zien, dat ook van de beteekenis van *δικαιοσύνη θεοῦ* geldt, wat Cremer van *δικαιοσύνη* in het algemeen zegt, dat het gebruik van dit substantief in het N. T. geheel berust op O. T.^{ische} onderstellingen, en alleen in verband hiermede kan worden verklaard ³⁾. Natuurlijk hebben wij daarbij niet te vergeten, dat, al is

1) Het verschil in beteekenis met den zin ervan in O. en N. T. is groot. In dit eene opzicht is er overeenkomst van het gebruik van *δικαιος* en *δικαιοσύνη* in het profaan-Grieksch met dat in het bijbelsch spraakgebruik: bij beide zijn zij forensische termen; *δικαιος* onderstelt een norm, die aan het begrip zijn bepaalden inhoud geeft. In het prof.-Grieksch evenwel is en blijft *δικαιοσύνη* een sociale deugd, terwijl het in het bijbelsch spraakgebruik een religieus begrip is, niet naam voor een deugd, maar kenschetsing van een normale verhouding tegenover God.

2) In Pape's *Handwörterb. d. griech. Sprache* althans heb ik noch onder *δικαιος* noch onder *δικαιοσύνη* hiervan een voorbeeld kunnen vinden, terwijl Cremer in zijn *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* (6^e Aufl. 1889. s. v. *δικαιος*, S. 273) verklaart, dat de Grieken er ver van af zijn, *δικαιοσύνη* voor een eigenschap van de goden te houden, of het praedicaat *δικαιος* hun toe te kennen.

3) A. a. O. S. 280.

het O. T. onmisbaar om een N. Tisch begrip te verklaren, dit laatste daarom wel een anderen inhoud kan hebben dan het Oudtestamentische,

In de LXX is *δικαιοσύνη* in verreweg de meeste gevallen eene vertaling van het Hebr. קָרָן of קָרָן. Dit duidt eene eigenschap aan, krachtens welke de bezitter (persoon of zaak) in overeenstemming is met, beantwoordt aan een bepaalde norm ¹⁾.

Wat wij „norm” noemen, is in het Hebr. uitgedrukt door מִשְׁפָּט; menigmaal komen dan ook קָרָן en מִשְׁפָּט in verbinding met elkaar voor, bijv. 2 Sam. 8:15 (קָרָן מִשְׁפָּט, LXX: κρίμα καὶ δικαιοσύνη), Ps. 7:9; 19:10; 36:7; 119:137, enz. enz. Gewoonlijk wordt מִשְׁפָּט in de LXX weergegeven door δικαιομα (bijv. Ex. 21:1; 24:3. Ez. 5:6; 20.11, enz.), d. i., datgene waarnaar de *δικαιοσύνη* zich richt.

Dit geldt ook, waar van *δικαιοσύνη* Θεοῦ wordt gesproken. Dat God zich houdt aan de door Hem gegeven מִשְׁפָּט is zijne קָרָן, zijne *δικαιοσύνη*. God heet, naar Deut. 32:4, de rotssteen, wiens werk volkomen is, want al zijne wegen zijn מִשְׁפָּט, d. i. in al zijn doen richt Hij zich naar zijne מִשְׁפָּט.

De gerechtigheid Gods is dus naar Oudtestamentische opvatting die eigenschap van God, krachtens welke Hij handelt naar een door Hem zelve gegeven norma. Het is dus een formeel begrip, waarvan de inhoud wordt bepaald door den aard van de geldende norm.

Dit verklaart het voor óns denken bevreedende feit, dat wij in het O. T. meermalen een beroep zien gedaan op Gods gerechtigheid, waar wij eerder een beroep op zijne ge-

1) Vrgl. Cremera a. a. O. S. 272. Es bz. ein normalmäszi- ges Verhältnisz eines Menschen, einer That.»

nade of barmhartigheid zouden hebben verwacht; de Israëliet kan tot God bidden: „help mij uit door uwe gerechtigheid” (Ps. 31 : 2; 71 : 2), in het bewustzijn, dat God hem redding beloofd heeft uit de hand van zijne vijanden. Door nu zich aan zijn woord te houden, betoont God zijne *δικαιοσύνη*. In Jes. 51 : 5 heet het: „mijne gerechtigheid is nabij, mijn heil trekt uit”, want Israël, dat God verkoren heeft (vgl. vs. 1, 2), zal niet blijven in de hand der vijanden. Het blijft Gods volk, daarin bewijst God zijne *δικαιοσύνη*.

De dichter van Ps. 51 kan zeggen: „verlos mij van bloedschulden, o God mijns heils! zoo zal mijne tong uwe gerechtigheid vroolijk roemen” (vs. 16), wetende dat God een gebroken en verslagen hart niet zal verachten (vs. 19). Wanneer hij, gebroken van geest, tot God bidt, kan hij zich op Gods rechtvaardigheid beroepen, om verlost te worden ¹⁾.

Het zal ons met deze gegevens mogelijk zijn, na te gaan, wat in Rom. 3 : 21—26 de beteekenis moet wezen van *δικαιοσύνη Θεοῦ*. Deze is geopenbaard „nu”, in tegenstelling met wat vroeger was, zooals wij reeds opmerkten. Naar welke norm richtte zich in dien vroegeren tijd de gerechtigheid Gods? Naar den *νόμος ἔργων*, naar de wet, blijkens het verband, vgl. vs. 19, 20^a, geheel in overeenstemming met de Joodsche voorstelling, vgl. 2 : 12^b: ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον

1) Nu is het niet vreemd meer, dat de LXX dikwijls *δικαιοσύνη* hebben waar in het Hebr. צדק staat, bijv. Gen. 19 : 19; 24 : 27; 32 : 10. Ex. 15 : 13. (In Spr. 20 : 28, waar 2 maal צדק voorkomt, vertalen de LXX eens door *ἐλεημοσύνη* en eens door *δικαιοσύνη*.) Omgekeerd wordt צדק niet altijd door *δικαιοσύνη* vertaald, maar soms door *ἐλεημοσύνη*, nl. Deut. 6 : 25; Ps. 24 : 5; 33 : 5. 103 6. Jes. 1 : 27; 28 : 17; 59 : 16; Dan. 9 : 16 en door *ἔλεος* Jes. 56 : 1.

διὰ νόμου κριθήσονται. zullen naar de wet beoordeeld worden. Maar, aan dezen maatstaf gemeten, moest ieder schuldig zijn, en in het gericht ieders mond gesloten worden (3 : 19^b).

Nu echter is Gods gerechtigheid geopenbaard op andere wijze. Hoe dan? Dit wordt op tweeërlei manier uitgedrukt, negatief en positief.

Negatief in vs. 21: *χωρὶς νόμου*, afgescheiden van, zonder de wet, waarvan in de voorafgaande verzen sprake was. Dat wil dus zeggen: de wet als norm van beoordeeling is nu niet meer geldig, een andere norm is er voor in de plaats gekomen.

Positief in vs. 22: *δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*.

Nu is de norma *πίστις*, en wel *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Wat voor een geloof is dat? Is 'Ἰησ'. Χρ'' een *genitivus subjecti*, en moeten we vertalen: geloof van J. C.? Maar hoe kan het geloof van een ander de maatstaf zijn waarnaar wij moeten beoordeeld worden? Dat is iets ondenkbaars. Een *genitivus originis*: geloof, dat Jezus Christus geeft, kan het hier evenmin zijn, daar zulk een genit. alleen kan voorkomen bij substantiva, die een handeling aanduiden ¹⁾.

Wij moeten 'Ἰησ'. Χρ'' nemen als *gen. objecti*: „geloof in Jezus Christus ²⁾. Dit is de norm, waarnaar Gods gerechtigheid zich nu richt.

Deze gerechtigheid komt tot allen (*εἰς πάντας*) en strekt zich uit over allen (*ἐπὶ πάντας*) die gelooven. Dit *ἐπὶ πάντας*

1) Vrgl. G. A. Fricke, *Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη Θεοῦ erörtert auf Grund von Rom. 3, 21–26*, Leipzig, 1888, S. 21 f.

2) Dat een genit. objecti na *πίστις* mogelijk is, wordt wel het duidelijkst bewezen door Marc. 11 : 22.

wordt in de codices *ABC gemist, maar DEFG hebben het in den tekst. Daar het waarschijnlijker is, dat deze woorden, die ongeveer gelijke kracht hebben als *εἰς πάντας* dat er aan voorafgaat, zijn weggelaten, dan dat zij later zijn ingevoegd, meenen wij de lezing van D e. a. te moeten volgen; en dit te meer daar dit veelvuldig gebruik van prae-positiones niet ongewoon is, vrgl. vs. 25, 26, vs. 30; 11:36. Col. 1:16, 17. Ef. 4:6.

De geheele idee van *δικαιοσύνη Θεοῦ* zou onverklaarbaar zijn bij een schrijver, die alle verband van het christendom met het O. T. loochende. Immers, zonder het O. T. is het onmogelijk, de beteekenis van *δικ'*. *Θεοῦ* te begrijpen; er wordt van haar gezegd, dat zij geopenbaard is: *πεφανερώται*; dit onderstelt, dat zij er reeds was, en dat alleen de *Φανερώσεις* er van iets nieuws is; want wat er niet is, kan ook niet *Φανερόν* worden.

Zij „ontvangt dan ook getuigenis van de wet en de profeten”, vs. 21^b, d. w. z. de gerechtigheid Gods, zooals zij nu is geopenbaard, is niet in strijd met wat „wet en profeten”, d. i. het O. T. leert, maar zij is door het getuigenis hiervan integendeel voorbereid.

In deze woorden ziet Dr. van Manen ¹⁾ het bewijs, dat de schrijver de door hem gevonden stof bewerkt, daar hij gaarne een beroep doet op het O. T., vrgl. 1:2, en het „oorspronkelijk Paulinisme”, verwant aan de Gnosis, doet dat niet. Maar waarom moeten wij hierin een andere hand zien? Een schrijver, die over *δικαιοσύνη Θεοῦ* spreekt, en daardoor toont, met het O. T. goed vertrouwd te zijn, kan zich toch ook wel op het O. T. beroepen.

1) T. a. p. bl. 59.

Dat de woorden *δικαιοσύνη Θεοῦ* in vs. 22 nogmaals worden herhaald, mag evenmin een reden heeten om te zeggen: vs. 21^b verraadt de hand van den schrijver, die de stof door hem gevonden omwerkte; een herhaling toch van dien aard is in de Paulinische geschriften niet ongewoon, vrgl. 9 : 30; Gal. 2 : 1, 2. Phil. 2 : 8.

vs. 23. *πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑπεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ.*

Met de verzekering, dat allen gezondigd hebben en niet komen tot de heerlijkheid Gods, wordt een verklaring gegeven van het voorafgaande *πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὗ γὰρ ἐστὶν διαστολή*, voor allen is de maatstaf het geloof, want er is geen onderscheid, allen hebben gelijkelijk gezondigd. *καὶ ὑπεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ.*

Ook hier wordt de genit. *Θεοῦ* gewoonlijk niet opgevat als een genit. subjecti, maar of als genit. objecti: eer die voor God geldt, of als gen. auctoris, eer of heerlijkheid, die God verleent. Naar onze meening is dit niet juist, en moet *δόξη Θεοῦ* als genit. subjecti worden vertaald. Zóó toch wordt het terecht ook opgevat ¹⁾ in 1 : 23 en 5 : 2, waar ook van de „heerlijkheid Gods” wordt gesproken. Vele commentaren wijzen daar op de O. Tische uitdrukking *כבוד יהוה*, en meenen, dat dezen schrijver in de gedachten was bij de genoemde verzen. Welnu zou dezelfde uitdrukking dan hier, in 3 : 23, anders moeten worden verklaard? Daarvoor bestaat geen reden ²⁾.

Allen zonder onderscheid missen ten gevolge van hun zondigen de „heerlijkheid Gods”, d. w. z. zijn er van uitgesloten.

1) O. a. in de commentaren van Weiss en Lipsius.

2) Vrgl. ook 9 : 4, waar *ἡ δόξα* ongetwijfeld de O. Tische *כבוד* bedoelt

ὄστεισθαι, gewoonlijk door „derven” of „missen” vertaald, heeft wel die beteekenis, maar dit is eene afgeleide. Het beteekent in de eerste plaats: de laatste zijn, achteraan komen, het doel niet bereiken (vgl. Hebr. 4:1, 12:15). Dus wel: missen, maar ten gevolge van het niet er toe komen.

Dat nu door hun zondigen allen van die heerlijkheid Gods waren uitgesloten, was voor den Israëliet een onomstootelijke waarheid; het werd hem iederen dag voorgehouden in zijn cultus: het heilige der heiligen, waar, boven het verzoendeksel de כבוד troonde tusschen de cherubs, was ontoegankelijk voor hem om zijne onreinheid. De zondaar, die in aanraking kwam met de כבוד יתה, moest sterven (vgl. Num. 4:15. 1 Sam. 6:19 vv. Jes. 6:1 vv.).

Hoe diep het besef was van de ongenaakbaarheid van de „heerlijkheid Gods” zien wij bijv. ook uit deze uitspraak: het hoogste wat den volkomen rechtvaardigen ¹⁾ ten deel kan vallen is, dat zij „den helderen spiegel der Schechina ²⁾ zien, terwijl de onvolkomenen de Schechina slechts van verre zien”, *Succa 45^b 3)*; een gezegde, dat de hierboven verdedigde verklaring van δόξα τοῦ Θεοῦ illustreeren kan, en haar des te waarschijnlijker maakt.

vs. 24. δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Bij nauwkeurige overweging van hetgeen de schrijver hier bedoelt, kunnen wij niet aarzelen, hem voor een uit Israël voortgekome te houden.

1) De צדיק, d. i. hij, die de thora volkomen heeft vervuld.

2) Vgl. de beeldspraak 1 Cor. 13:12.

3) Vgl. Weber, a. a. O. S. 279.

Δικαιούμενοι, het participium in plaats van καὶ met een tempus finitum, wordt hier gebruikt om het nauwe verband met de voorafgaande woorden.

δικαιούμενοι. Ter verklaring van de beteekenis van δικαιούν¹⁾ zullen wij ons moeten wenden tot het O. T., niet tot het profaan-Grieksch. Hier toch komt δικαιούν wel voor, maar meestal in den zin van willen, oordeelen (= er voor houden), slechts zelden heeft het een sensus forensis, en dan beteekent het: straffen, veroordeelen. Alleen in dit laatste geval heeft het een persoon tot object.

In de LXX daarentegen heeft δικαιούν altijd een sensus forensis, op zeer enkele uitzonderingen na (Ps. 19:10. 73:13. Jez. 3:11. Mich. 7:9) tot object altijd den accusat. van een persoon, en nooit de beteekenis van straffen, maar steeds die van recht spreken ten gunste van iemand,

De forensische beteekenis van δικαιούν wordt, om één voorbeeld uit vele te noemen, o. a. zeer duidelijk bewezen door Jes. 5:23: οἱ δικαιούντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων κτλ., vrgl. ook Ex. 23:7; Deut. 25:1. Ps. 82:3, enz. enz.

In den brief aan de Romeinen nu (en in dien aan de Galatiërs) heeft δικαιούν geen andere beteekenis. Alleen moeten wij nog hierop wijzen, dat het in genoemde Paulinische brieven een religieus begrip is, zoodat δικαιώσθαι beteekent: gerechtvaardigd worden voor God.

Ten overvloede kan ons nog blijken uit het Talmudische spraakgebruik, dat het niet te ver is gezocht, met δικαιούν een actus forensis te zien bedoeld²⁾.

1) Vrgl. Cremer, *Bibl.-theol. Wörterb.* s. v. δικαιώω

2) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 267 ff.

In de latere joodsche theologie bekleedt het begrip van זכות een gewichtige plaats. Dit woord is een abstractum, gevormd van זכה, rein zijn; ertegenover staat חובה, schuld. Het zijn woorden, aan de rechtspraak ontleend. Met het O. T^{ische} צדק correspondeert het talmudische זכות.

De rechterlijke uitspraak van God, dat iemand זכות heeft, is זכות justificare = *justum pronuntiare*; het tegenovergestelde is חובה, damnare, Erubin 19^a. Een van beide uitspraken wordt, volgens Joodsche voorstelling, gedaan naar gelang men een gebod heeft gehouden of overtreden.

Deze eigenaardige Joodsche opvatting doet ons ook de volgende woorden des te beter verstaan: de rechtvaardiging van allen, die gelooven, geschiedt δωρεάν τῆ αὐτοῦ χάριτι.

Evenals het geval was in vs. 21 en 22 bij δικαιοσύνη Θεοῦ, wordt nu negatief en positief uitgedrukt wat het kenmerk is van de δικαιοσύνη.

Negatief: gerechtvaardigd wordend δωρεάν, om niet. Hoe duidelijk hooren wij ook hierin iemand spreken, die vertrouwd is met de Joodsche gedachtenwereld! Ook de Jood kende een „rechtvaardiging”, maar alles behalve „om niet”. Immers, dat iemand זכה, rein, werd verklaard, geschiedde omdat hij een gebod van de wet gehouden had; in het woord זכות ligt dus evengoed het begrip van verdienste, van loon, opgesloten. Hij kan zich de rechtvaardiging waardig maken ¹⁾.

Positief: δικαιούμενοι τῆ αὐτοῦ χάριτι, door Gods genade; niet des menschen verdienste, maar Gods genade bewerkt de rechtvaardiging uit geloof.

Is het niet, alsof de schrijver in ieder woord de Joodsche

1) Voorbeelden bij Weber, a. a. O.

werkheiligheid bestrijdt? Moet hij niet thuis zijn geweest in de Joodsche opvattingen, om de zijne zóó te formuleeren gelijk hij het doet? Zou hij op deze wijze zijn overtuiging hebben uiteengezet, als hij niet was een geboren Jood?

vs. 25. ἐν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι κτλ.

Van Christus wordt hier gezegd, dat God Hem gesteld heeft tot een *ἱλαστήριον*. Wat wil dat zeggen? Na hetgeen over de voorgaande verzen is gezegd, mogen wij ook nu ons wenden tot het O.T.; het woord *ἱλαστήριον* komt in het N. T. alleen nog voor Hebr. 9:5¹⁾, in het profaan-Grieksch slechts enkele malen, en dan in den zin van: geschenk om iemand te verzoenen. Daar wij ons echter, blijkens het geheele verband, in den kring van O. T.^{ische} en Joodsche gedachten bewegen, zouden wij verkeerd doen, met behulp van Grieksche wijze van denken juist dit ééne woord te willen verklaren²⁾.

In de LXX komt *ἱλαστήριον* voor als de vertaling van אָרְפָּכַי, o. a. Ex. 25:16—21; 31:7; Lev. 16:2; Num. 7:89. Steeds is het als substantivum gebruikt³⁾. Hoogstwaarschijn-

1) Daar beteekent het zonder eenigen twijfel «verzoendeksel».

2) Om deze reden meenen wij, dat de vertaling «zoenmiddel» niet bevredigend is. Geheel buiten de sfeer van het O. T.^{isch} denken, en Grieksch gedacht is ook de omschrijving, die dr. van Manen (t. a. p. bl. 60) van 3:25 geeft: «God moet worden verzoend, en heeft zelf daartoe het middel gekozen». Het zal niet gemakkelijk vallen, in het O. T. eene plaats aan te wijzen, waar de (in andere godsdiensten zoo gewone) voorstelling wordt gehuldigd, dat God door een offer tot vergeving moet worden bewogen. Altijd is het: de zonde moet verzoend. Vreemd is het bovendien, dat iemand, die vertoerd is, zelf het middel zou geven om zijn' toorn te stillen!

3) Volgens Cremer, *Wörterb.* s. v., ook Ex. 25:17; 37:6, waar

lijk heeft onze schrijver hier, toen hij het woord *ἱλαστήριον* gebruikte, willen herinneren en gedacht aan het „verzoendeksel” van het O. T. Maar evenals elders, zoo stelt hij ook hier zijne opvatting tegenover de Joodsche. Het bloed van het offerdier, op het verzoendeksel gesprenkeld door den hooge-priester, maakte de kapporeth werkelijk tot verzoendeksel; Christus is tot een *ἱλαστήριον* gesteld, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*.

Het verzoendeksel was alleen voor den hooge-priester genaakbaar, en dan nog door een „nevel van reukwerk” (Lev. 16:13) omhuld. God heeft Christus „openlijk ten toon gesteld”. Zoo n. l. moet *προέδετο* worden vertaald, en niet door: zich voorgesteld.

Προτίθεσθαι is: ten toonstellen, uitstallen ¹⁾, zooals ook blijken kan uit de wijze, waarop de LXX „toonbrooden” vertalen, nl.: *ἄρτοι τῆς προθέσεως* (Ex. 40:4, 21).

Dat God Christus openlijk heeft voor oogen gesteld als een *ἱλαστήριον* had ten doel de *ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*, d. i. de betooning van zijne gerechtigheid, geschiedde *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ*; d. i. wegens het voorbij laten gaan der te voren geschiede zonden in de verdraagzaamheid Gods, en leidde *πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, d. i. tot de betooning van zijne gerechtigheid in den tegenwoordigen tijd, opdat Hij zou zijn rechtvaardig en rechtvaardigende dien, die uit 't geloof in Jezus is (vs. 26).

Door nu te oordeelen naar de norm: geloof, en dien die *geloof* te rechtvaardigen, is God niet in strijd gekomen met

ἱλαστήριον ἐπίθεμα staat. Hij beroept zich hiervoor op de uitdrukking *ἐλαϊον χρίσμα ἅγιον*, Ex. 30 : 35.

1) Vrgl. Pape, *Handwörterb.* s. v.

zichzelf, niet onrechtvaardig: de dood van Christus als een *ἰλαστήριον* is het keerpunt, waardoor in de plaats van een *νόμος ἔργων* de *νόμος πίστεως* als maatstaf van beoordeeling kon komen en is gekomen ¹⁾).

Met het volste recht kon de schrijver vragen: *πῶ οὖν ἢ καύχησις*; en antwoorden: *ἐξεκλείσθη*. Niet door een wet van werken, want indien iemand, naar zulk een wet geoordeeld ²⁾), kon gerechtvaardigd worden, dan zou hij recht hebben, zich te beroemen op zijn eigen werken; maar door de wet des geloofs is alle roem uitgesloten (vs. 27).

vs. 29. *ἢ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ Ἑθνῶν; ναὶ καὶ Ἑθνῶν.*

Hoe kon onze auteur er toe komen, de vraag te stellen: „is God een God der Joden alleen?” ³⁾ Omdat het alles behalve ondenkbaar was dat een Jood deze tegenwerping maken zou: „indien geloof in Christus de voorwaarde ware om gerechtvaardigd te worden, en niet een wet van werken, zou ook de heiden, aan dien maatstaf gemeten, kunnen voldoen; maar dit is onmogelijk, immers God laat zich niet met de heidenen in; om door God te worden aangezien, moet men in de eerste plaats tot zijn volk Israel behooren.”

In later tijden zijn deze gedachten werkelijk uitgesproken en op schrift gebracht; daarvan kunnen de volgende uitspraken als bewijs gelden. *Schemoth rabba* c. 20 zegt, dat God niet een God der heidenen is, en *Ruth rabba* 27^o heet het, dat God zegt: ik word niet genoemd God van alle volken, maar God Israels ⁴⁾).

1) Vrgl. 10 : 4: *τέλος νόμου Χριστός.*

2) Vrgl. 2 : 12.

3) Of wij met de codices *ACFG* *μόνον*, dan wel met B *μόνων* lezen, is voor ons van geen belang. Misschien is met het oog op 1 Cor. 14 : 36; Phil. 4 : 15; Col. 4 : 11 de lezing van B te verkiezen.

4) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 57.

Het antwoord, op de gestelde vraag gegeven, doet ook om zijn vorm, ernstige bedenking rijzen tegen de bewering, dat naar „de oorspronkelijke voorstelling” de God, van wien bijv. 1 : 16 sprake is, niet mag worden vereenzelvigd] met Hem, dien de Joden plegen te aanbidden, dat de Joden God niet zouden hebben gekend ¹⁾. In dit antwoord toch: „God is ook een God van heidenen”, ligt opgesloten, dat Hij, en wel in de eerste plaats, een God der Joden is.

vs. 31. νόμον οὖν καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.

Doen wij dus de wet te niet (*καταργεῖν*, vrgl. 3 : 3; 4 : 14) door het geloof? Geenszins, maar wij handhaven de wet.

Indien hiermede inderdaad werd gezegd, wat sommige uitleggers in deze woorden lezen: „door de wet kan de mensch niet gerechtvaardigd worden; maar wel verre van door deze beschouwing de wet van hare kracht te berooven, handhaven wij haar in hare (zedelijke) kracht”, zoude dit vers een vreemde conclusie zijn op het voorafgaande betoog, en zou H. 4 slecht hierbij aansluiten.

H. 3 immers spreekt van niets, dat aanleiding kon geven tot de opmerking: wij handhaven de wet in hare (zedelijke) kracht, en H. 4 kan evenmin dienen om de waarheid van deze verzekering te bewijzen.

Neen, de bedoeling des schrijvers is een andere; *νόμος* kan ook bij „Paulus” de wetsbedeeling wezen, het geheele O. T. Waar hij 3 : 10 vv. woorden uit de Psalmen heeft aangehaald, heet het ook van deze: *ὁ νόμος λέγει*, 3 : 19. Dit is geheel

1) Dr. van Manen, t. a. p. bl. 130 v.

overeenkomstig de wijze van spreken der Joden, die hunne heilige schriften in haar geheel, naar het volgens hunne meening gewichtigste gedeelte, Thora noemen. Zoo wordt bijv. *Sanhedrin* 94^b Ps. 84:5 aangehaald als eene bewijsplaats מן התורה ¹⁾.

Wat nu in H. 3 : 21—30 was betoogd: de gerechtigheid Gods is zonder νόμος έργων geopenbaard, kon licht, verkeerd begrepen, deze bedenking doen opkomen: „heeft dan de geheele bedeeeling der Wet, het gansche O. T., geen beteekenis?” Zeer zeker, is dan het antwoord; wel verre van die beteekenis te miskennen, erkennen wij haar ten volle, en doen wij haar tot heur recht komen: immers, het voorbeeld van Abraham bewijst, dat het O. T. zelf geen anderen weg ter rechtvaardiging aanwijst, dan het geloof. De δικαιοσύνη Θεοῦ χωρὶς νόμου πεφανερωμένη ontvangt dus inderdaad getuigenis van wet en profeten (vs. 21). ²⁾

Dat het vruchteloos is, naar den logischen samenhang tusschen 3 : 21—31 en H. 4 te zoeken, kunnen wij niet inzien. En het is geen wonder, dat juist met het voorbeeld van Abraham wordt aangetoond, dat ook het O. T. wijst op het geloof als eisch ter rechtvaardiging. Niet alleen toch was het destijds zeer gewoon, Abraham, den vader der geloovigen, als voorbeeld aan te halen ³⁾, maar bovendien was voor de

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 79. Niet anders is het Joh. 10 : 34, waar Jezus zegt: οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε: De woorden «ik heb gezegd: gij zijt goden», zijn, zooals bekend is, uit Ps. 82 : 6.

2) Van verwantschap met de Gnosis blijkt hier derhalve niets.

3) Ook in het N. T. komt het meermalen voor, vrgl. Gal. 3, Hebr. 11, Jac. 2.

Joden „hun vader Abraham” het type van de gerechtigheid uit de werken.

In H. 4 zal ons meer dan eens duidelijk worden, dat de schrijver de Joodsche voorstellingen ook aangaande Abraham kent en zijne beschouwingen met het oog daarop ontwikkelt.

IV vs. 2. εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, κτλ.

Met γὰρ wordt eene verklaring gegeven van de reden, waarom de vraag in het voorgaande vers is gedaan: ¹⁾ „wat zullen wij dan zeggen? dat Abraham onze vader (Gode) welgevallig is geweest naar het vleesch? Want indien wij dat moesten zeggen, m. a. w. indien hij uit zijne werken gerechtvaardigd is, heeft hij stof tot roemen, maar niet bij God”.

Naar Joodsche opvatting was Abraham inderdaad uit de werken gerechtvaardigd; volgens *Wajikra rabba* c. 2. bijv. heeft hij de gansche Thora volbracht ²⁾; in dit geval dus heeft hij roem ³⁾, zooals ieder die zich op zijne werken kan beroepen. Maar niet in Gods oogen. Want volgens de Schrift was het gerechtvaardigd worden van Abraham aan het geloof verbonden (vs. 3).

Wie dus meende, dat Abraham uit de werken, die hij gedaan had, was gerechtvaardigd, was nader bij een *καταργεῖν νόμον* dan de schrijver, die, in overeenstemming met de H. Schrift, zeide: het geloof is hem tot gerechtigheid gerekend.

Vs. 4. τῷ δε ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ἐφείλημα.

1) Vrgl. dr. J. Cramer, t. a. p. bl. 65 v.

2) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 255.

3) *καύχημα* herinnert aan 3 : 27 : τοῦ οὖν ἡ καύχησις;

Dat wil zeggen: „hem echter die werkt, wordt wat hij ontvangt, niet toegerekend naar genade, maar naar verdienste gegeven als loon”.

Vs. 5: τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆν, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην: maar dien die niet werkt, maar gelooft Hem die den goddelooze rechtvaardigt, wordt zijn geloof tot gerechtigheid gerekend.

„Op het werk volgt het loon” (vs. 4), een algemeene regel, in het Jodendom zeer sterk ontwikkeld; zelfs is, volgens *Sifre* 35^a, aan Israel het gebod gegeven door God, opdat Israel het volbrengt en loon ontvangt, en naar *Sifre* 35^b is er geen enkel gebod, of op de vervulling ervan volgt het overeenkomstige loon. *Maccoth* 23^b leert, dat de Thora zoovele bepalingen bevat, opdat Israel veel טוב, d. i. aanspraak op loon, zou kunnen hebben ¹⁾.

Ook het geloof van Abraham is naar Joodsche voorstelling verdienstelijk geweest: *Mechilta* op Ex. 14 : 31 zegt, dat Abraham de tegenwoordige en toekomstige wereld heeft beërfd alleen door de verdienstelijkheid van zijn geloof, ^{הַכֹּהֵן הַגִּבּוֹר} ²⁾.

Het moest, van Joodsch standpunt beoordeeld, wel onge-rijmd klinken: δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆν (vs. 5), daar een Jood zich een *justum pronuntiare* alleen kon voorstellen ten opzichte van iemand, die het verdiend had. Van λογίζεσθαι kan voor zijn bewustzijn geen sprake wezen. En toch ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην is alleen denkbaar, wanneer hij, van wien dat wordt gezegd, niet metterdaad δικαίος, maar ἀσεβής was. Zoo moest het dus ook zijn met Abraham, van wien de

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 48, 290.

2) Vrgl. Franz Delitzsch, a. a. O. S. 80, Weber, a. a. O. S. 295.

Schrift zegt: het werd hem tot rechtvaardigheid gerekend.

Kunnen wij niet in bijna ieder woord eene bestrijding van de Joodsche opvatting vinden, en bewijst niet de wijze waarop de schrijver zijn gevoelen uiteenzet, hoezeer hij de Joodsche beschouwingen kent? ¹⁾

Waar van toerekenen gesproken wordt, kunnen geen werken in rekening worden gebracht, maar moet men aan een zondaar (*ἀσεβής*, vs. 5) denken. De juistheid van deze stelling wordt bewezen door de aanhaling van een psalmwoord (Ps. 32:1, 2)

David prijst den man gelukkig, wien God de gerechtigheid toerekent, zonder werken. „Zeer waar”, zou een Israeliet, die zich nog niet gewonnen wilde geven, den schrijver kunnen toevoegen, „maar al prijst David dien mensch zalig, wien God niet de zonden, maar de gerechtigheid toerekent, dan is dit toch slechts van toepassing op ons, Joden, die het zaad Abrahams zijn, en hebt gij geen recht, dit gelijkelijk op Joden en heidenen toe te passen”. Ook deze bedenking wordt dan verder van kracht beroofd: reeds bij Abraham is er sprake van toerekening van geloof, zonder werken (vs. 9^b), en wel, nog vóór zijne besnijdenis (vs. 10); deze ontving hij als een zegel ²⁾ van de geloofsgerechtig-

1) Dit is ook het gevoelen van Cremer, *Wörterb.*⁶, s. v. *πίστις*. S. 712 f, als hij zegt: «Bei Paulus aber, dem das Substant. [*πίστις*] vorzugsweise angehört, ist die Auseinandersetzung mit der Synagoge unverkennbar. Denn das *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κτλ.* Röm. 4, 4.5 erinnert unzweideutig an die rabbin. Lehre von der *מְצִיבָה*, dem Verdienst des Glaubens, indem derselbe als eine Leistung angesehen wird, welche der Erfüllung der Thorah beigeordnet ihren entspr. Lohn findet.”

2) *σφραγίδα*, vrgl. § IV.

heid, die hem, nog onbesneden zijnde, was toegerekend, opdat hij een vader zou zijn van allen die, onbesneden, geloofden, opdat hun de gerechtigheid zou toegerekend worden (vs. 11), en een vader der besnedenen, die nl. niet alleen besneden zijn, maar ook ¹⁾ wandelen in de voetstappen ²⁾ van het geloof van onzen vader Abraham, dat hij, nog onbesneden, (reeds) had. De belofte, aan Abraham gedaan, is niet door de wet, maar door de geloofsgerechtigheid (vs. 13); ware het anders, waren zij, die uit de wet zijn ³⁾, erfgenamen, 't geloof ware ijdel gemaakt, en de belofte te niet gedaan (vs. 14); indien de belofte afhankelijk was van trouw of ontrouw aan de wet, zij zou niet vast zijn; nu is zij wel vast, want, waar geen wet is, kan ook geen wetsovertreding de belofte doen vervallen ⁴⁾ (vs. 14, 15), die nu onwrikbaar vaststaat niet alleen voor den Jood, maar voor alle kinderen Abrahams, d. i. allen die, als hij, gelooven (vs. 16, 17).

„De wet wordt gehandhaafd”, al zeggen wij, dat „in dezen tegenwoordigen tijd” (3:26) God oordeelt niet naar een wet der werken, maar naar een wet des geloofs. Wat over Abraham is geschreven, bewijst dit ten volle: „het geloof is hem tot gerechtigheid gerekend”. Dat is echter niet alleen met het oog op hem geschreven, maar ook met 't oog op ons, aan wie ons geloof zal toegerekend worden (vs. 23—25).

1) Met dr. Baljon, *De tekst der brieven aan de Rom., Cor. en Gal.* enz. bl. 8, moeten wij hier lezen: ἀλλὰ τοῖς καὶ στοιχοῦσιν κτλ.

2) Vrgl. § IV.

3) Vrgl. § IV.

4) Wanneer men de woorden. οὐδὲν ἐστὶν νόμος, οὐδὲ παραβασις, vs. 15, niet uit den samenhang losmaakt, behoeft men er niet, zooals dr. van Manen (t. a. p. bl. 61) doet, tegenspraak in te lezen met het betoog. 1:18 vv., dat allen zonder onderscheid hebben gezondigd.

De man, die zulk een betoog ontwikkelt op een wijze, zooals wij gezien hebben in H. 4, kan bezwaarlijk iemand anders zijn dan een gewezen Israeliet.

V. vs. 1. Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Op grond van de oudste getuigen (κ' AB'CDE) en de meeste vertalingen, leest Tischendorf *εἰρήνην ἔχωμεν*; toch zullen wij hier ons moeten houden aan het getuigenis der codices F. C., die *ἔχομεν* hebben, en wel om de volgende redenen:

In het geheele 5^o hoofdstuk komt niets van paraenese voor, maar worden des schrijvers dogmatische beschouwingen verder thetisch ontwikkeld. Het verband maakt het dus reeds onwaarschijnlijk, dat hier een conjunctivus (*ἔχωμεν*) zou moeten gelezen worden.

Bovendien kan *εἰρήνην ἔχωμεν* niet de inhoud van eene vermaning zijn, daar *εἰρήνην ἔχειν* de uitdrukking is voor eene verhouding van den mensch tot God; „laat ons vrede hebben bij God”, is als vermaning onmogelijk.

Wij moeten dus lezen: *εἰρήνην ἔχομεν*.

„Gerechvaardigd dus uit geloof hebben wij vrede bij God.”

Na de noodzakelijkheid en mogelijkheid van rechtvaardiging uit geloof, in tegenstelling met die uit werken, te hebben betoogd, en na aangewezen te hebben, dat ook het O. T. deze beschouwing steunt, toont de schrijver aan, dat wie gerechvaardigd is uit geloof, van zijn σωτηρία zeker kan zijn, omdat hij met God verzoend is, niet door eigen verdienste, maar door Jezus Christus.

Hoe geheel anders was de toestand van hem, die zijne rechtvaardiging voor God van zijn werken afhankelijk dacht: indien het aantal geboden, die hij volbracht (ἰσχυρῶς),

overtroffen wordt door de wetsovertredingen (עבירות), die hij beging, wordt hij veroordeeld. Daar ieder oogenblik de verhouding tusschen מצות en עבירות kan veranderen, is hij nooit zeker, hoe hij tegenover God staat. „De rechtvaardige mag zich nooit verheugen over zijnen toestand tegenover God; hij kan in deze wereld nooit in rust en vrede, בשלום, zijn, als hij de rust des eeuwigen levens wil smaken”. *Bereschith rabba*, c. 84. 1) Ook „de vromen leggen de vrees niet af; ofschoon de Heilige hun beloften geeft”. *Tanchuma, chukkat* 24. 1)

Hij daarentegen, die uit geloof is gerechtvaardigd, laat alle vrees varen; zijn verhouding tegenover God (πρὸς τὸν Θεόν) hangt niet af van boete en volbrengen van geboden, maar hij weet, dat door zijn' Heer Jezus Christus (vs. 1), door wien hij de verzoening heeft verkregen (vs. 11), door wien hij met God is verzoend (vs. 10), zijn toestand is die van vrede in verhouding tot God (vs. 1). Door Jezus Christus heeft hij ook den toegang², tot die genade waarin hij staat, en roemt op grond van de hoop der heerlijkheid Gods. ³) Als zondaar moest hij verre blijven van de δόξα τοῦ Θεοῦ, verzoend met God door Jezus Christus, heeft hij daartoe weer den toegang.

V. vs. 12 vv.

Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, κτλ.

De apodosis van dezen zin, die met ὡσπερ begint, volgt niet met een οὕτως, maar blijft achterwege. Implicite kan

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 273.

2) τῇ πίστει moet met B. D. E. F. G. worden weggelaten na ἐσχήκαμεν.

3) Vrgl. voor de beteekenis van δόξα Θεοῦ bl. 2 v.

men haar terugvinden in de laatste woorden van vs. 14:
 ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.

„Daarom, evenals door éénen mensch de zonde in de wereld is ingekomen, en door de zonde de dood, en aldus ¹⁾ tot alle menschen is doorgedaan, weshalve ²⁾ allen hebben gezondigd, enz.

1) ὁ θάνατος na εἰς πάντας ἀνθρώπους meenen wij met de codices C E F G te moeten weglaten.

2) Deze vertaling vond ik bij dr. A. T. Reitsma: *Eene exegetische studie over Rom. V : 12, in: Studiën. Theologisch Tijdschrift, onder redactie van P. D. Chantepie de la Saussaye, J. J. P. Valetton Jr. en Is. van Dijk. Groningen, P. Noordhoff, IVe dl. 1878, bl. 255—288.*

Na alle hem bekende verklaringen van ἐφ' ᾧ getoetst en onaannemelijk bevonden te hebben, gaat dr. R. ertoe over, te vragen, welke vertaling dan nog mogelijk is: De grondbeteekenis van ἐπί, op, zal altijd blijven doorschemeren; in den meest eigenlijken zin, van de plaats waarop iets rust, worpt ἐπί gebruikt bijv. Matth. 14 : 11; Hand. 2 : 11; Joh. 4 : 6 enz. Maar ook verhoudingen van tijd worden door ἐπί uitgedrukt, omdat het eene moment op het andere volgt, bijv. Hebr. 9 : 26; Luc. 3 : 20, ἐπί τούτω, Joh. 4 : 27.

In Rom. 5 : 12 nu is ἐφ' ᾧ, opgevat als conjunctie, samengesteld uit de praepositie ἐπί en het pron. relativum, en zal dus moeten terugslaan op het voorafgaande. Dit voorafgaande moet uitdrukken de voorafgaande aanleiding, den grond, de oorzaak, waarvan, wat door ἐφ' ᾧ eraan toegevoegd wordt, het gevolg, de uitwerking, het resultaat is geweest. Nooit kan men, zonder de taal geweld aan te doen, het πάντες ἡμῶν als grond van de algemeene heerschappij des doods opvatten (dr. R. leest: ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν, terwijl wij er de voorkeur aan geven, ἡ ἁμαρτία als subject van διήλθεν te denken, hetgeen echter aan de hoofdzaak van dr. R's argumentatie niets verandert), maar in allen geval het doorgaan des doods tot allen, als grond van het πάντες ἡμῶν. De zinsnede, met een ἐφ' ᾧ ingeleid, kan nooit aangeven de reden en grond van het zindeel waarop het betrokken wordt, maar moet krachtens het Gricksche taaleigen aangeven het gevolg, het uitwerksel, de uitkomst van hetgeen in dat zindeel is uitgedrukt. Letterlijk vertaald zou men ἐφ' ᾧ kunnen weer-

In vs. 12—15 wil de schrijver het volgende zeggen: door éénen mensch zijn zonde en dood in de wereld ingekomen. Hiervan getuigen: 1 het zondigen van] allen; 2 het sterven van allen; 1 allen hebben werkelijk gezondigd, want al wordt zonde niet toegerekend, als er geen wet is, toch was er ook vóór de wetgeving zonde in de wereld (vs. 12, 13); 2 allen sterven, immers geheerscht heeft de dood, ook vóór de wetgeving door Mozes, ook over hen, die niet op de wijze van Adam's overtreding, d. i. niet door een bepaald gebod te overtreden ¹⁾, gezondigd hadden.

Hebben wij de bedoeling der woorden juist weergegeven, dan behoeven wij niet in deze verzen sporen van omwerking te vinden, gelijk dr. van Manen ²⁾: De nazin die na ὡςπερ δι' ἑνός is weggelaten, werd volgens hem vervangen door iets, dat den schrijver in tegenspraak brengt met zichzelf. Immers in vs. 12^a, 13—14, wordt gezegd, dat de dood van allen een gevolg is van hun verwantschap met Adam en niet van hun zondigen, want dit mocht hun voor eerst niet worden toegerekend, althans zolang de wet er niet was, en ten andere stond het niet bij allen gelijk met de overtreding van Adam. Daarentegen wordt in vs. 12^b,

geven door waarop, maar omdat hiermede niet duidelijk is of men bedoelt alleen een post hoc, d. i. alleen een opvolging in tijd, of ook een propter hoc, d. i. een samenhang van oorzaak en gevolg, wil dr. R. liever, om die dubbelzinnigheid te vermijden, vertalen weshalve, quapropter. Want dat men te doen heeft met een samenhang van oorzaak en gevolg is duidelijk uit vs. 12^a, 13^a, 15.

1) Op gelijke wijze als Adam zondigde men, toen er een wet was; toen werden weer bepaalde geboden overtreden.

2) T. a. p. bl. 66.

geheel in den geest der beschouwing, die wij uit 1 : 18 vv. kennen, gezegd dat de dood tot alle menschen is doorgegaan, naardien allen gezondigd, m. a. w. den dood hebben verdiend door hun eigen wangedrag.

Dr. van Manen heeft geen hoogen dunk van het gezond verstand van den onderstelden „omwerker”; deze zou, terwijl hij een goed sluitenden zin in zijn geheel voor zich had, de laatste helft daarvan weglaten, om er iets voor in de plaats te zetten, dat niet alleen een anakoluthon geeft, maar bovendien tegenspraak behelst met wat onmiddellijk voorafgaat!

Wat kon daarmede zijn doel zijn geweest? Zijn eigen meening, die afweek van hetgeen hij vond, aan den man te brengen? Maar dan had hij veilig ook de eerste helft van den zin kunnen weglaten, en zelfstandig zijne opvatting hebben uitgesproken, zonder kans op ontdekking.

Het kan ook niet zijn bedoeling zijn geweest, te zeggen, dat hij het niet eens was met de woorden die hij overnam. Dat had hij althans dan wel duidelijker mogen doen uitkomen, daar nu uit niets blijkt, dat hij een tegenstelling heeft willen maken.

Wij zien ons echter geenszins gedwongen, hier bij den schrijver tegenspraak met zichzelf te ontdekken; ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον nl. geeft, zooals wij zagen, niet den grond aan voor het voorafgaande, maar moet omgekeerd hierin zijn' grond vinden: de zonde is tot alle menschen doorgegaan, op grond waarvan werkelijk allen hebben gezondigd ¹⁾.

1) Vrgl. ook de omschrijving van Ch. Fr. Schmid, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, herausgegeben von D. C. Weizsäcker, Fünfte Aufl., besorgt durch Dr. A. Heller. Leipzig 1886, S. 474: so

Vs. 13 bevestigt de uitspraak: „allen hebben gezondigd, al wordt zonde zonder wet niet toegerekend”, maar zegt niets hiervan of de dood van allen al dan niet een gevolg is van hun zondigen; vs. 13 spreekt alleen over het zondigen, niet over den dood.

Evenals vs. 12 en 13 handelen over het zondigen van allen, illustreert vs. 14 het heerschen van den dood over allen ten gevolge van Adam's overtreding.

En het doel, waarmede dit alles gezegd is, wordt uitgedrukt met de woorden van vs. 14: Adam is *τύπος τοῦ μέλλοντος*, het doel is m. a. w. een parallel te maken tusschen Adam en Christus.

Is het nu wel noodig, zijne toevlucht te nemen tot een bronnen-hypothese, om deze verzen te verklaren? Naar onze meening zijn zij zeer goed te verklaren, ook al neemt men aan, dat zij van één en denzelfden schrijver afkomstig zijn; o.i. is het volstrekt niet onmogelijk, een goeden zin er aan te hechten.

De schrijver, die hier aan het woord is, toont inderdaad alles behalve verwantschap met de Gnosis, want klaarblijkelijk schrijft hij, zooal niet in herinnering aan, dan toch in overeenstemming met de in Genesis gegeven voorstelling. Geen spoor van de in de Gnosis zoo gewone opvatting, dat de zonde in de *ύλη* ligt; integendeel, het is de Oud-Testamentische voorstelling, dat de zonde een gevolg is van Adams ongehoorzaamheid aan Gods gebod.

Dat de dood door de zonde van de eerste menschen in de wereld is gekomen, was een onder de Joden algemeen

dasz die Thatſünde der einzelnen eben eine Folge desselben Herganges ist, in welchem der Tod sich durch Adams Sünde über die Menschheit verbreitet hat».

heerschende voorstelling in verband met Gen. 2, vrgl. bijv. Jez. Sir. 25 : 24: ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκουμεν πάντες, en 4 Ezra 3 : 8 v.: „et huic [sc. Adam] mandasti, diligere viam tuam, et practerivit cam! Et statim instituisti in eo mortem et in generationibus eius.” 7 : 48 v.: „O tu, quid fecisti, Adam! Si enim tu peccasti, non est factus solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te provenimus” ¹).

Behalve de overeenkomst met Oudtestamentische gedachten, en de aansluiting aan onder de Joden algemeen bekende voorstellingen, ²) is er in deze verzen (5 : 12 vv.) nog meer, dat

1) Steck (a. a. O. S. 249—265) acht het waarschijnlijk, dat de Paulinische brieven, ondanks alle verschil in opvatting, en al stelt hij ze veel hooger, toch onder den invloed van Seneca staan; het omgekeerde, dat Seneca afhankelijk zou zijn van Paulus, is volgens hem, op historische gronden onwaarschijnlijk. Hij komt er dus toe, in sommige opzichten in de Paulin. brieven litterarische afhankelijkheid van Seneca te vinden. Eén van de punten van overeenkomst vindt hij ook in Rom. 5 : 12 vv. (a. a. O. S. 252): «Und wenn bei Paulus der Tod nicht nur ein natürliches Schicksal ist, sondern eine Folge der Sünde, verhängt durch einen göttlichen Urtheilspruch, wenn durch die Sünde der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen und dies eine gerechte Verurtheilung Aller (κατάκρισις), so sieht auch Seneca den Tod nicht bloß als allgemeines Schicksal an: omnes reservamur ad mortem, sondern schildert ihn auch bildlich als ein in omnes constitutum capitale supplicium et quidem constitutione justissima (Nat. Quaest. II. 59)».

Wij meenen, voldoende te hebben aangetoond, dat men waarlijk Seneca niet behoeft te hulp te roepen om de voorstelling te verklaren, dat door de overtreding van Adam zonde en dood in de wereld zijn gekomen.

2) Ook in de rabbijnsche litteratuur vindt men den dood voorgesteld als gevolg van Adams overtreding: *Debarim rabba* c. 9.: gij sterft door de zonde van den eersten mensch, die den dood in de wereld heeft ge-

ons wijst op de Israelietische afkomst van hun auteur. Of is het misschien gesproken uit het bewustzijn van den Griek, wanneer de geschiedenis in deze perioden verdeeld wordt: van Adam tot Mozes, van Mozes tot Christus? Is het niet veeleer door en door Joodsch, met de „wet” een nieuw tijdperk te laten aanvangen (vgl. vs. 13, 14)? En zou een Griek, wiens gedachten sterke familietrekken vertoonen met die der Gnosis, zeggen, dat onder de Mozaische wet de zonde rechtens wordt in rekening gebracht (vs. 13)? Dit immers onderstelt een erkenning van de geldigheid der wet?

Het trekken eindelijk van een parallel tusschen Adam en den Messias, zooals 't hier geschiedt tusschen Adam en Christus, is iets, dat ook bij de rabbijnen voorkomt. Weiss¹⁾ geeft hiervan in zijn commentaar eenige voorbeelden: „Neve Schalom f. 160. 2: quemadmodum homo primus fuit primus in peccato, sic Messias erit ultimus ad auferendum peccatum penitus.”

VI vs. 7.

ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

Dr. van Manen²⁾ is in de verzen 1—14, waarin hij wederom sporen van bewerking van een ouder geschrift of van overgenomen woorden, redeneeringen of volzinnen ontdekt, getroffen door vs. 7 als een op zichzelf niet onjuiste hoewel overbodige toelichting bij vs. 6, die niet oorspronke-

bracht. Want gelijk over zichzelf heeft Adam door zijne overtreding ook over al zijn nakomelingen den dood gebracht. *Sifre* 138b. Gij zijt kinderen van den eersten mensch, die den dood als straf heeft doen komen over u en al zijne nakomelingen. Vgl. Weber, a. a. O. S. 238.

1) A. a. O. S. 242. Anm. 2.

2) T. a. p. bl. 63.

lijk één schijnt met het voorafgaande, omdat δικαιῶσθαι, hoe veelvuldig ook gebruikt, nooit bij „Paulus” voorkomt met ἀπὸ, daarentegen wel in het verwante spraakgebruik Hand. 13 : 39.

Voor een overbodige toelichting kunnen wij evenwel dit vers niet houden. De algemeene regel: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας dient om den lezers duidelijk te maken, dat, wanneer de oude mensch met Christus gekruisigd is, daaruit dan ook volgt, dat men niet meer de zonde diene.

Het 7^e vers kan moeielijk gemist worden in het verband. Daarop wijst ook het ἀπεθάνομεν in vs. 8, dat het ἀποθανὼν uit het vorige vers weder opnemend, beter hieraan zich aansluit, dan aan συνεσταυρώθη, waarop men het zou moeten laten terugslaan, indien vs. 7 werd verwijderd uit den tekst.

Wij willen hier nog vermelden wat Fr. Delitzsch ¹⁾ aantee kent bij 6 : 7 : „Schabbath 30^a, 151^b, Nidda 81 zegt, (naar aanleiding van Ps. 88 : 6) בן שמת האדם ועשה חפשי מן התורה ומן המצוות „als de mensch gestorven is, is hij vrijgemaakt van de wet en de geboden.” Deze uitspraak, volgens welke de wet met hare voorschriften, die alleen op dit leven betrekking hebben, over een die gestorven is niets meer te zeggen heeft, past Paulus toe in dezen zin, dat de zonde op den mensch geen aanspraak meer kan maken als hij gestorven is. De apostel neemt hier een algemeen als waar erkenden *locus communis* op in het geheel zijner gedachten.”

VII vs. 7 vv.

Verschillende vragen rijzen bij het lezen van dit ge-

1) A. a. O. S. 84.

deelte op. De schrijver spreekt hier van *ἐγώ*; hoe moet dit worden opgevat? Wordt hier de toestand van den nog niet door Christus verlost menschen of van den christen beschreven? Is er eenheid in de beschouwingen, die hier, en die in het overig deel van den brief worden aangetroffen? Dit wordt met nadruk bestreden door dr. van Manen ¹⁾ die niet alleen sporen van omwerking vindt in dit stuk, maar bovendien van oordeel is, „dat het, in zijn geheel genomen, een anderen geest ademt dan die kenbaar is uit de naast voorgaande hoofdstukken en uit het eerstvolgende, na aftrek van hetgeen daarin door omwerking van het meer oorspronkelijke werd gewijzigd. Die 7:7—25 spreekt, hij moge de schrijver zijn van onzen brief in den tegenwoordigen vorm, of die van H. 1—8, of van het stuk, dat te dezer plaatse met enkele wijzigingen werd pasklaar gemaakt en ingelascht, heeft vrij wat water gedaan in den wijn van het oorspronkelijk Paulinisme. Hij staat daar niet vijandig tegenover, maar toch zoo, dat hij soms ver afwijkende denkbeelden voordraagt.”

Over de aanleiding tot de vraag: *ὁ νόμος ἀμαρτία*; en het daarop volgend betoog, waarin zij ontkennend wordt beantwoord, wordt niet censtemmig gedacht.

Dr. van Manen ²⁾ meent, dat met vs. 7 had moeten worden ingeleid de weerlegging van de bedenking, ten onrechte tegen Paulus ingebracht, alsof hij de wet zonde noemde. Wel volgt, door de omwerking, een geheel ander betoog, maar de oorspronkelijke bedoeling was toch het afwijzen van een tegen het Paulinisch stelsel gemaakt bezwaar.

1) T. a. p. bl. 70 vv.

2) T. a. p.

Weiss ¹⁾ is van oordeel, dat Paulus zichzelf de vraag stelt, of uit het zoeven gezegde volgt, dat de wet zelve zonde is. „Es handelt sich bei dieser Frage nicht um die Abwehr einer falschen Konsequenz, die man aus seiner Lehre zog, sondern dieselbe ist nur die Art, wie sich Paulus seine Anschauung von der nothwendigen Befreiung vom Gesetz, mit seiner Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung vermittelt”.

Naar de meening van Lipsius ²⁾ is niet de bedoeling, een werkelijk bestaand misverstand uit den weg te ruimen, maar de verkeerde gevolgtrekking, die men wellicht uit het voorafgaande betoog zou maken, reeds vooruit te weerleggen.

Dit laatste houden wij voor 't meest waarschijnlijk. Maar hoe men dan ook hierover oordeelen moge, de vraag kan niet achterwege blijven: wordt werkelijk de bedenking weerlegd, die in vs. 7 werd gemaakt, of geven de volgende verzen iets geheel anders? ³⁾ Een nadere overweging van vs. 7 vv. zal ons duidelijk maken, wat wij dienaangaande te denken hebben.

vs. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνωσαν εἰ μὴ διὰ νόμου κτλ.*

Reeds terstond bij dit vers staan wij voor de vraag: wie spreekt hier? Immers vinden wij, te beginnen bij vs. 7, doorlopend den 1^{en} pers. sing. gebruikt ⁴⁾. Met *ἐγώ* geper-

1) A. a. O. S. 301.

2) A. a. O. S. 138.

3) Zooals dr. van Manen, t. a. p., meent.

4) De eenige uitzondering is vs. 14: *οἶδαμεν γὰρ*. Misschien evenwel doen wij beter ook hier den 1^{en} pers. sing. gebruikt te zien, door de woorden af te deelen: *οἶδα μὲν γάρ*. Dit is niet onwaarschijnlijk om het volgende *ἐγώ δε*, en wanneer men vergelijkt 2 : 26; 5 : 16. 1 Cor. 5 : 3; 11 : 7 e. a.

sonifieerd het Joodsche volk bedoeld te achten, gaat moeielijk; deze bedoeling had wel duidelijker uitgedrukt moeten worden. Evenmin kunnen wij het gebruik van *ἐγώ* eenvoudig voor eene rhetorische figuur houden, zoodat het subject de mensch in het algemeen wezen zou. Wij meenen, dat de schrijver hier uit eigen ervaring spreekt, en met *ἐγώ* zichzelf bedoelt. ¹⁾

Maar dan is het ook van groot belang te onderzoeken, wat hij zegt van de wet, en in verband daarmee staat de vraag, of in vs. 7—25 beschreven wordt zijn toestand voordat of nadat hij christen was geworden.

De uitspraak: „ik kende de zonde niet (als zonde) dan door de wet,” is geheel in overeenstemming met de verklaring „door de wet is de kennis der zonde”, 3:20. Ontegenzeglijk is met „de wet” de Mozaïsche wet bedoeld, zooals o. a. duidelijk blijkt uit de tweede helft van vs. 7, waar Ex. 20:17 wordt aangehaald als een uitspraak van „de wet”.

Niet de zonde, maar het doen kennen van de zonde als zoodanig, wordt aan de wet toegeschreven; de zonde, nadat zij aanleiding gekregen had, heeft door het gebod alle begeerlijkheid in mij gewerkt (vs. 8).

„Want zonder wet is de zonde dood. Ik nu leefde certijds zonder wet, maar toen het gebod kwam, leefde de zonde op, en ik stierf.”

Dr. van Manen ²⁾ vindt de tegenstelling *ἐγώ δέ ζῶν* en

1) Terecht merkt Weiss (a. a. O. S. 301 f) op, dat de schrijver den toestand schildert, door hem zelf doorleefd, hoewel niet slechts als «individuelles Erlebniss», maar met de onderstelling, dat ieder mensch onder de wet hetzelfde moest ondervinden.

2) T. a. p.

ἐγὼ δὲ ἀπέθανον in vs. 9—10 gekunsteld, daar bij het eerste is gedacht aan het natuurlijke leven en bij het laatste aan sterven in geestelijken zin. Op dezen grond houdt hij vs. 10 voor een woord van den omwerker. Het is echter niet onredelijk, te vragen: daar ζῆν en ἀποθνήσκουσιν hier tegenover elkander geplaatst zijn, moeten wij nu aan het eerste de beteekenis hechten van natuurlijk leven en aan het laatste die van dood in geestelijken zin, en dus de tegenstelling gekunsteld vinden? of is dit niet noodzakelijk, en is er ook dan een goede zin aan te hechten?

Wij hebben hier een dubbele tegenstelling: de zonde dood — ik levend, en: de zonde levend — ik dood (vs. 8^a — 10^a). Duidelijk is het, dat bij *νεκρῶ*, van de zonde gezegd, het dilemma dood of in „natuurlijken” of in „geestelijken” zin, niet van toepassing wezen kan. Wanneer nu tegenover dit „dood”, van de zonde gezegd in overdrachtelijken zin, de schrijver zichzelf voorstelt als „levend”, ligt het in den aard der zaak, dat hij meer wil zeggen dan eenvoudig: ik bestond, ik was, m. a. w. dat de qualificatie „natuurlijk leven” niet voldoet. Dichter bij de bedoeling des schrijvers zullen wij zijn, indien wij bij „zoo leefde ik eertijds”, vs. 9, denken aan leven in dezen zin, dat zijne meening is: ik was in een toestand, dien ik destijds voor waarlijk leven hield, ik leefde rustig en onbezorgd. ¹⁾

1) Het is de vraag of het toepassen van de tegenstelling «natuurlijk» en «geestelijk» op de begrippen «leven» en «dood» in de Paulinische brieven niet gevaar oplevert voor misverstand. Het zou misschien de moeite loonen, nauwkeurig te onderzoeken, of het Paulinisch begrip van «leven» en «dood» zelfs wel toelaat, deze onderscheiding te maken, en nauwkeurig te omschrijven, wat men onder deze woorden met hunne derivata en verwante woorden heeft te verstaan.

Daartegenover wordt de toestand geschilderd „toen het gebod gekomen was”, d. w. z. toen de schrijver kwam tot het bewustzijn van het recht van de eischen der wet. Toen leefde de zonde op, d. i. leerde hij de zonde als zonde kennen in hare kracht (vgl. vs. 9. τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων κτλ.), en beseftte hij zijn eigen onmacht daartegenover.

Daar, zooals wij zagen, bij νόμος en ἐντολή gedacht moet worden aan de Mozaïsche wet en hare voorschriften, is er geen twijfel mogelijk, of hij, die hier spreekt, is zelf „onder de wet” geweest, heeft gestaan onder „het gebod”. Zou dit kunnen gezegd worden door een Griek, of door een Jood?

Alleen wanneer men in vs. 7—25 den christen aan het woord denkt, en diens toestand in deze verzen beschreven vindt, gaat deze redeneering niet op.

Sommigen meenen werkelijk, dat dit het geval is. Zoo ziet dr. van Manen ¹⁾ hier de „ellende beschreven van den Christen, die nog zucht in het zondige lichaam.” Hij acht de gewone opvatting, dat Paulus hier spreekt met het oog op zijn vóór-christelijk leven, onmogelijk. Geheel zeker schijnt hij dit niet te willen zeggen van vs. 7—13, maar in alle geval zou het wel gelden van vs. 14 vv. Op de volgende wijze nl. spreekt hij zijne meening uit: „evenwel, wat men ook van het voorafgaande moge denken, die opvatting is in strijd met den duidelijken zin der woorden: ἐγὼ δὲ σαρκινὸς εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν κτλ., vs. 14^b—23,” enz.

In vs. 14—23 moet, naar dr. van Manen's meening, gelezen

1) T. a. p.

worden de aangrijpende schildering van de bange worsteling tusschen het goede te willen en het kwade te volbrengen, zooals zij kan worden doorleefd, althans naar zeer veler ervaring, ook nadat men het goede deel heeft gekozen en uit volle overtuiging Christen is geworden.

Toch acht dr. van Manen de pogingen om 7 : 7—25 iets anders te lezen dan werd geschreven, volkomen verklaarbaar. Immers, de ervaring die zich hier uitspreekt, zou niet te rijmen zijn met de leer, H. 5—7 : 6 en H. 8 verkondigd, dat de Christen voor goed met de zonde heeft gebroken. Het zouden gewijzigde beschouwingen zijn, die H. 7 : 7—25 worden voorgedragen.

Wij kunnen geen hoogen dunk hebben van den omwerker, die aldus zijne beschouwingen voordraagt. Waarom neemt hij, zelf water mengend in den wijn van het oorspronkelijk Paulinisme, nog van dit laatste over? Nu hij zijne opvattingen plaatst tusschen stukken, die dit oorspronkelijk Paulinisme vertegenwoordigen, en die van zijne meening verschillen, moet immers de afwijking terstond ontdekt worden. Waarom schreef hij, oorspronkelijk genoeg om aangrijpende schilderingen te geven, niet onafhankelijk een betoog, waarin hij zijne beschouwingen ten beste gaf?

Maar worden wij werkelijk door den duidelijken zin der woorden genoodzaakt te erkennen: de schrijver kan, althans van vs. 14 af, niet het oog hebben op zijn vóór-christelijk leven, doch dit nu beschouwd met een christelijk oog?

Trachten wij ons den zin der woorden duidelijk te maken, ten einde te kunnen vaststellen, waarvan hij spreekt: van den tijd, dat hij nog niet christen was, of van zijn christelijk leven.

Daarvan toch hangt veel af, ook met betrekking tot ons onderwerp. In het laatste geval wordt aan de wet een beteekenis toegekend voor den christen, die zij volgens de overige beschouwingen van den brief aan de Romeinen niet heeft; in het eerste geval is het duidelijk, dat wij te doen hebben met een schrijver, die een tijd heeft gekend, dat hij ὑπὸ νόμον was.

In vs. 14 noemt hij zich πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Wat wil dat zeggen? Wanneer wij zoeken naar overeenkomstige uitdrukkingen, om de beteekenis van deze woorden uit het spraakgebruik van den brief te kunnen vaststellen, wordt onze aandacht getrokken door wat wij in het voorafgaande hoofdstuk lezen. In 6 : 16 vv. hooren wij den schrijver spreken van een δουλεία, een dienstbaarheid, een slavernij. Ongetwijfeld richt hij zich daar tot christenen, men zie slechts vs. 2, 6, 8, 17, 18 enz. Hij maakt een tegenstelling tusschen hun vroegeren, vóór-christelijken toestand en hun tegenwoordig, christelijk leven: nu, als christenen, zijn zij der gerechtigheid dienstbaar gemaakt, maar vóór hun sterven en opgewekt worden met Christus (vs. 5, 8) waren zij δούλοι τῆς ἁμαρτίας, slaven der zonde, vs. 17, 20.

Πιπράσκω nu beteekent verkoopen, van menschen gezegd: als slaaf verkoopen. In deze beteekenis komt het in de LXX meermalen voor, o. a. Ex. 22 : 3; Deut. 21 : 14; Jes. 50 : 1; Ps. 135 : 17 (εἰς δούλον ἐπράθη Ἰωσήφ), e. a.

In overdrachtelijken zin is het gebruikt o. a. 1 Kon. 20 : 25; 2 Kon. 17 : 17; 1 Macc. 1 : 15 (πραθῆναι τοῦ παιῆται τὸ κακόν).

Ἰπό e. acc. beteekent zeer dikwijls onder in den zin

van: onderworpen aan de macht van, ¹⁾ vrgl. 3:9; 6:14, 15; 16:21; 1 Cor. 15:27, e. a.

Πεπραμένον εἶναι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν wil dus zeggen: (als slaaf) verkocht zijn onder (de macht van) de zonde. Van wien kan dat gezegd worden?

Indien het niet willekeurig is, te vragen: wat wordt in dezen brief elders daarvan gezegd? dan moeten wij naar analogie van wat wij 6:16, 17 enz. vonden, tot deze slotsom komen: dat kan alleen bedoeld zijn van iemand, die nog geen christen is.

Ook in de volgende verzen is niets, dat ons verhindert, dit als juist aan te nemen; een mensch, die tot het geloof in Jezus Christus is gekomen, zal, zich terugdenkende in zijn vorigen toestand, toen hij stond tegenover de eischen der wet, die hij als rechtmatig erkent, tot de slotsom komen, dat hij door de zonde, die in hem woonde, de wet niet vervullen kon. Hij wilde het goede, maar deed het kwade. Niet de wet is daarvan de schuld; deze is goed (vs. 12, 16)²⁾, dat erkende hij door naar hare vervulling te streven; maar de zonde maakte hem machteloos.

Maar pleit dan niet sterk tegen deze opvatting, zoo zou men kunnen vragen, het feit dat de schrijver van vs. 14 af in het praesens zich uitdrukt? Wanneer hij op het oog had een toestand, die tot het verleden behoort, is dit toch niet wel mogelijk.

Dit schijnt werkelijk een bezwaar te wezen. Maar het weegt niet op tegen de kracht van de woorden, vooral de hierboven

1) Vrgl. ook Pape, *Handwörterb.* s. v.

2) καλός vrgl. 14:21. 1 Cor. 7:1, 8, 26.

besproken woorden uit vs. 14, die het ons onmogelijk maken aan te nemen, dat hier een christen zou spreken van zijn tegenwoordigen toestand.

En het gebruik van het praesens laat zich zeer goed verklaren: bij het schilderen van deze wanhopige worsteling, die hem nu tot bewustzijn kwam, is het niet te verwonderen, dat de schrijver zich als het ware in den toestand terug verplaatst, toen hij nog die smartelijke ervaring opdeed. Wat hij in dien toestand doorleefde, is diep in zijn herinnering gegrift, en nu hij dat moet beschrijven staat het hem zoo levendig voor den geest, dat hij onwillekeurig in den tegenwoordigen tijd spreekt.

Dan is ook de verzuchting: *ἐγὼ ταλαίπωρος ἄνθρωπος τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* (vs. 24) niet een „holle klank, ijdele vertooning, omdat hij, die zoo spreekt, weet dat hij de verlossing, waarnaar hij reikhalzend zegt uit te zien, reeds sedert lang deelachtig is geworden" ¹⁾; maar de schildering van den vroegeren toestand bereikt hierin haar hoogtepunt; en met den dankbaren uitroep: *χάρις τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* keert de schrijver terug tot het heden.

Is met deze verlossing, waarnaar de schrijver uitzag, bedoeld een verlossing van den geest uit de boeien van het lichaam? Dit is de meening van dr. van Manen ²⁾.

Het lichaam maakt, naar de voorstelling van onzen brief, een integreerend deel uit van 's menschen wezen. Als zoodanig is het, bij den slaaf der zonde, mede onderworpen aan

1) Dr. van Manen, t. a. p. bl. 72.

2) T. a. p. bl. 71.

de heerschappij der zonde, die zich juist in het lichaam openbaart, vrgl. 6:12, 13, 19; 7:5, 23. Bij den christen moest ook het lichaam om der zonde wil sterven in de gemeenschap met Christus; daardoor kan het in den dienst der gerechtigheid worden gesteld (8:10; 6:13^b, 19^b); en Gode toegewijd, vrgl. 12:1.

De doorlopend gehuldigde beschouwing geeft ons dus geen aanleiding tot de gedachte, dat de schrijver alleen van verlossing van den geest uit de boeien van het lichaam heil verwacht. Wordt dan 7:24 een andere beschouwing gehuldigd, of wordt daar misschien van iets anders dan van een verlossing van den geest gesproken?

„Wie zal mij verlossen uit het lichaam dezès doods?” Hebben wij recht, waar het pronomen personale, *ἐγώ, μέ, ἡμεῖς, ὑμεῖς* enz. gebruikt wordt, te vertalen: mijn, onze, uw, geest? Dan zouden wij ook hier mogen overzetten: wie zal mijn geest verlossen, enz. Maar wanneer de schrijver de onderscheiding wil maken tusschen geest en lichaam, gebruikt hij daarvoor niet het pron. personale en *σῶμα*, maar *πνεῦμα* en *σῶμα*, 8:10; 1 Cor. 5:3; 7:34. Zoo zou hij zich dus ook hier wel hebben uitgedrukt, indien hij had willen spreken van een verlossing van den geest uit het lichaam.

Dat hij dit niet bedoelde, is reeds waarschijnlijk om de voorafgaande woorden: „ik ellendig mensch”, daar hij toch niet, sprekend van mensch, het lichaam daarvan zal hebben uitgesloten. Wie zegt: ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen! zal daarmede toch wel niet bedoelen: wie zal mijn geest verlossen!

Hoe moeten wij dan *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* ver-

klaren? Ook nu kan H. 6 ons op het spoor brengen; daar wordt, vs. 6, van een *καταργηθῆναι* van het *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* gesproken, terwijl wij daarbij te denken hebben, niet aan het eindigen van het aardse leven, maar aan een sterven met Christus, vs. 4, 6, 8. Zoo moet ook 7 : 24 worden opgevat: hoe verlost te worden van het lichaam dezes doods? Dood beteekent hier niet het einde van dit leven, maar is, evenals vs. 10, 11, 13, de naam voor den toestand van machteloosheid, waarin de schrijver zich gevoelde tegenover de eischen der wet; deze kan hem van het lichaam dezes doods niet verlossen. Wie kan het dan? Gode zij dank door Jezus Christus onzen Heer (vs. 25). In zijne gemeenschap wordt het lichaam dezes doods te niet gedaan, en kunnen de leden Gode tot wapenen der gerechtigheid worden gesteld, vrgl. 6 : 6, 13.

Worden de woorden *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* aldus verklaard, dan valt de nadruk niet uitsluitend op *σῶμα*, maar, geheel in overeenstemming met de gedachte vs. 16 (*ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*) vs. 11, 13; 8 : 2, ook op *θάνατος*. Hoe men evenwel ook vertalen wil, door te zeggen: de schrijver denkt aan de verlossing van den geest uit de boeien van het lichaam, wordt *με* ten onrechte vervangen door *τὸ πνεῦμα μου*, en geschiedt er geen recht aan de woorden *τοῦ θανάτου τούτου*.

Een overzicht van 7 : 7—24 brengt ons tot de slotsom, dat de schrijver hier het oog heeft op zijn eigen' toestand, en wel op zijn vóór-christelijk bestaan, niet op zijn leven als christen. Duidelijk is dan, dat hij een Jood moet zijn geweest: niet alleen geeft hij niet aan de wet en het gebod, maar aan eigen zonde, de schuld hiervan,

dat door de wet de bewegingen der zonde in zijn leden werkten (vs. 5), en dat dus een vrij worden van de wet (vs. 6) noodig was; maar hij zegt ook met zoovele woorden, dat hij een tijd heeft gekend, dat hij zich gebonden gevoelde aan de wet, d. i., zooals wij zagen, de Mozaische wet.

Aan een schrijver te denken, die uit het bewustzijn van den Griek spreekt, is dus bij deze verzen wederom onmogelijk.

VIII. vs. 3, 4. τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκὸς, ὁ Θεὸς τὸν ἐκντοῦ υἱὸν πέψασ ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν κτλ.

Het 3^e vers van H. 8 is met γὰρ aan het vorige verbonden ¹⁾ en moet dus op de een of andere wijze reden geven van het voorgaande. Volgens dr. van Manen ²⁾ is dit niet het geval, maar verbreekt vs. 2 den samenhang tusschen vs. 1 en 3, daar vs. 3 wel zegt, waarom voor hen die in Christus Jezus zijn, geen veroordeeling is, maar niet, waarom de wet van den geest des levens in Christus Jezus ons bevrijdt van de wet der zonde en des doods.

„Hetgeen der wet onmogelijk was, heeft God gedaan door de zending van Zijn' Zoon, nl. de zonde metterdaad veroordeeld. In zijne gemeenschap nu is bevrijding van de wet der zonde en des doods mogelijk” (vrgl. H. 6).

Of in andere orde omgezet: wie in Christus leeft is be-

1) γὰρ in een betoog verscheidene malen na elkander komt in dezen brief zeer dikwijls voor, vrgl. 1 : 16, 17, 18; vs. 19, 20; 2 : 11, 12, 13; 3 : 22, 23; 4 : 13, 14, 15; 8 : 13, 14, 15; vs. 18, 19, 20; 10 : 2, 3, 4, 5; vs. 11, 12, 13.

2) T. a. p. bl. 73.

vrijd van de wet van zonde en dood, want de zonde is in Christus feitelijk veroordeeld.

Geeft nu vs. 3 reden waarom de wet van den geest des levens in Christus ons bevrijdt van de wet der zonde en des doods? Wij kunnen niet anders dan bevestigend op deze vraag antwoorden.

De opmerking aangaande de wet, dat zij niet in staat is den mensch te rechtvaardigen ¹⁾, naardien zij zwak is *διὰ τῆς σαρκός*, klinkt volgens dr. van Manen ²⁾ als een verontschuldiging dier wet, naar het hart van hem, die haar heilig karakter verdedigde, 7 : 12, 14; zij strookt kwalijk met den toon, in het „hoofdbetoog” tegenover die wet aangeslagen, b. v. 3 : 20, 28; 5 : 20; 6 : 14; 7 : 4—6.

In abstracto kan men mogelijk deze uitdrukkingen als met elkander strijdende voorstellen, bijv. „de wet is zwak *διὰ τῆς σαρκός*”, „het gebod is heilig, rechtvaardig en goed”, vergeleken met: „door de wet is de kennis der zonde”, „de wet is daartusschen ingekomen, opdat de zonde des te meerder zou worden” enz. Maar onze schrijver redeneert niet in het afgetrokkene over de wet, en wij behoeven niet nu eens hem, dan een „omwerker” die zijne uitspraken wat kras vond, aan het woord te achten.

De eenheid van de twee schijnbaar afwijkende beschouwin-

1) Dat de wet den mensch zou moeten rechtvaardigen, is een voorstelling, die volstrekt niet past in het kader van den brief. God rechtvaardigt (8 : 32), volgens de Joodsche voorstelling oordeelend naar een werken-wet, volgens Paulinische voorstelling naar een geloofs-wet. Volgens 8 : 3 is de wet niet in staat, niet om den mensch te rechtvaardigen, maar om de zonde te veroordeelen.

2) T. a. p. bl. 74.

gen is te vinden in de beoordeeling van den mensch, die onder de macht der zonde is. Dit maakt, dat de wet den mensch niet tot het doen van het goede, maar tot de kennis van zijne zonde brengt (3:20; 7:7). Al is het gebod op zichzelf heilig en goed, en ten leven gegeven (7:12, 10), toch wordt, omdat de mensch onder de macht der zonde is, tegenover de eischen der wet de overtreding nog des te meer (5:20). En daarom, aangezien uit de wet der werken geen mensch kan gerechtvaardigd worden (3:20), was het noodig dat de mensch, in plaats van onder de wet, onder de bedeeling der genade kwam (5:14, 15).

Waarom is het den schrijver te doen? Om een verhandeling over de wet te geven. Of om de vraag te beantwoorden, de levensvraag voor den mensch: hoe word ik voor God gerechtvaardigd? Zonder twijfel het laatste; dat immers is de inhoud van zijn evangelie.

Dat zijne casuspositie aanstonds is: niet uit de wet, maar uit geloof, is op grond en naar aanleiding van eigen levenservaring: eens *ὑπὸ νόμου*, nu *ὑπὸ χάριτι*.

Dat rechtvaardiging uit de wet onmogelijk is, dit pleit niet tegen de wet, maar tegen den mensch.

Nu verwondert het ons ook niet, den schrijver te hooren gewagen van een *δικαίωμα τοῦ νόμου*, dat moest vervuld worden, 8:4. Ware hij de gnosticus, dien dr. van Manen in hem ziet ¹⁾, hij zou niet spreken van „wat de wet naar recht eischt”; en dit beteekent toch *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*.

Neen, hij is de gewezen Jood, die zelf had ervaren, dat van wege de zonde de wet geen mensch tot vervulling van

1) Vrgl. de Inleiding.

hare eischen kan brengen; en zoo ligt het dan ook voor de hand, dat hij er aan herinnert: door de zending van Gods Zoon is de zonde veroordeeld en krachteloos gemaakt, en is tevens, wat de wet niet kon tot stand brengen, mogelijk geworden de vervulling van wat die wet rechtens eischt.

C. *Israël en Christus.*

Ontmoeten wij in het gedeelte, dat wij thans voornamelijk op het oog hebben (IX—XI), behalve de reeds behandelde rechtstreeksche getuigenissen, ook voorstellingen, die het beweren staven, dat de schrijver een Israëliet is? En hebben wij hier te doen met denkbeelden, die door één en denzelfden persoon kunnen zijn voorgedragen, tegelijkertijd met H. 1—8? Een antwoord op deze vraag zullen wij thans trachten te geven.

Een gnosticus kan het natuurlijk niet in den zin komen, de voorrechten van Israel op te sommen, zooals dat 9:4—5 geschiedt; maar wel kan een gewezen Jood dat doen. Is het echter een ander die hier spreekt, dan die spreekt in H. 1—8? Moeten wij dit aannemen, omdat hij hier van *Ἰσραηλεῖται* spreekt, terwijl H. 1—8 van *Ἰουδαῖοι* wordt gewaagd?

Voor dr. van Manen ¹⁾ is dit onderscheiden gebruik een van de redenen waarom hij in H. 9—11 een andere hand herkent dan in 1—8.

Maar hier (9:4) kon niet gezegd worden: *οἱ τινές εἰσιν Ἰουδαῖοι*, omdat het een anachronisme zou zijn te zeggen: „de Joden hebben de wet ontvangen aan den Sinai”.

1) T. a. p. bl. 81.

Hier heeft hij het oog op Israel als volk in de geschiedenis, terwijl hij in H. 1—3 van „Joden” spreekt, d. i. de eerst in later tijd ontstane benaming.

Wijst dan, zooals dr. van Manen wil ¹⁾, het gebruik van *υιοθεσία* 9:4 op een andere hand dan de vorige hoofdstukken? Het woord heeft hier, volgens hem, een anderen klank, het komt hier voor „met het oog op eene onderstelde uitverkiezing van Israël tot Zoon Gods”, terwijl *υιοθεσία* volgens „Paulus”, 8:15, vgl. Gal. 4:5, Ef. 1:5, een voorrecht van den Christen is, hij zij Jood of Griek.”

Werkelijk is het woord hier gebruikt in den theocratischen zin van de verkiezing van Israël tot volk van God, in overstemming met de voorstelling die wij bijv. vinden Ex. 4:22 v.; 19:5; Deut. 14:1; 32:6; Hos. 11:1; Jez. 44:1; 50:1, enz. Daarentegen heeft *υιοθεσία* 8:15 een anderen zin; maar gevaar voor misverstand is er niet; en waarom zou niet eenzelfde schrijver zoo goed van het een als van het ander kunnen spreken? Wat meer zegt, van iemand, die vertrouwd is met de Oudtestamentische voorstelling, dat het volk Israël Gods Zoon is, door Hem uitverkoren, is het juist zeer goed verklaarbaar, dat hij deze gedachte individualiseert en toepast op den christen persoonlijk.

Een ander voorrecht, aan het volk Israël geschonken, is: *αὐτῶν ἡ δόξα*. Weiss, Lipsius e. a. herinneren zeer terecht eraan, dat hier moet gedacht worden aan hetgeen in het O. T. heet *קְבוֹרַת יְהוָה*, het teeken van Gods tegenwoordigheid in Israel, het bewijs, dat Hij onder Israel woonde.

Is het vreemd, dat een schrijver, die bekend en vertrouwd

1) T. a. p. bl. 81.

was met het O. T., ook dit opnoemt onder de dingen, die bewijzen, hoe Israël door God is bevoorrecht, en op grond waarvan het niet denkbaar is, dat dit volk, door God „mijn zoon, mijn eerstgeborene” genoemd, buiten gesloten zoude blijven van het in Christus geschonken heil?

Hoe is het mogelijk, dat een schrijver, die de tegenwoordigheid van „de heerlijkheid Gods” (vgl. o. a. Ex. 24 : 16; 40 : 34 v. Ps. 26 : 8. 1 Sam. 4 : 20) onder Israel in het licht stelt als een der voorrechten van dit volk, kan zijn een „oorspronkelijk Paulinist”, die immers, volgens dr. van Manen ¹⁾, de meening was toegedaan, dat de Joden God niet hebben gekend?

Volgens dr. van Manen is dan ook H. 9—11 niet van de zelfde hand als H. 1—8, omdat deze beide gedeelten beschouwingen huldigen, die, zoo ze al niet scherp tegenover elkaar staan, althans te veel onderlinge afwijking zouden vertoonen dan dat zij afkomstig zouden kunnen zijn van een en denzelfden persoon.

Dat zou bijv. ook blijken uit hetgeen hier aangaande de wetgeving wordt gezegd, 9 : 4. „Hier een hooghouden van de νομοθεσία als een kostelijke gave, dáár een scherpe veroordeeling van de wet, als zou zij iets goed vermogen, 3 : 20, 21, 27; 4 : 15; 6 : 14; 7 : 5, 6 en elders”.

Hielden de door dr. van Manen opgenoemde plaatsen werkelijk een scherpe veroordeeling van de wet in, moeielijk zouden wij dan kunnen aannemen, dat die uitspraken en een verheffen van de νομοθεσία als voorrecht van Israel van denzelfden schrijver afkomstig waren.

1) Vrgl. bl. 9 v.

Maar wij zagen reeds, dat uitspraken als 3 : 20 en dergel. niet een veroordeeling van de wet, maar van den mensch als zondig, bedoelen, en niet strijden met een oordeel, bijv. 7 : 12 aangaande de wet uitgesproken. Waar nu 9 : 4 weder de wetgeving hoog wordt verheven, is er geen reden, aan te nemen dat een schrijver met zichzelf in tegenspraak is wanneer hij 3 : 20 en 9 : 4 schrijft.

IX vs. 30 vv.

Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως.

Wat zullen wij dan zeggen (d. i. daar tegen inbrengen)?
Antwoord: niets. Want 1) heidenen, die de gerechtigheid niet najaagden, hebben de gerechtigheid verkregen, namelijk de gerechtigheid uit geloof.

Deze woorden zijn de slotsom van het voorafgaande betoog: het uitgesloten-zijn van Israel is niet het bewijs, dat Gods woord niet is uitgekomen, hetwelk zegt, dat Israel door God als Zoon is verkoren (vs. 6). Immers, niet allen, die uit Israel zijn, zijn werkelijk Israel; dat hangt niet af van vleeschelijke afstamming maar: de kinderen der belofte waren Abrahams zaad. Hetzelfde is het geval met Jacob en Ezau; niet van een natuurlijk eerstgeboorterecht, maar van Gods vrijmachtigen wil hangt het af, wie heerschen, wie dienen zoude (vs. 7—13). Door op deze wijze te handelen, onafhankelijk van 's menschen doen, is God niet onrecht-

1) ὅτι in dezen zin komt bijv. ook voor 8 : 29; 10 : 9. Gal. 3 : 11; 6 : 8. Het te vertalen door «dat», als antwoord op τί οὖν ἐροῦμεν, is niet overeenkomstig het gebruik van τί οὖν ἐροῦμεν; daarentegen komt het ook 8 : 31 voor zooals hier; vrgl. Lipsius, a. a. O. S. 165.

vaardig. Dit wordt gestaafd met een beroep op de schrift (vs. 14—18); de mensch heeft geen recht, God tot verantwoording te roepen, en het zal eindelijk toch blijken, dat Hij zich houdt aan hetgeen Hij zelf heeft bepaald.

Wat zullen wij dan zeggen? Niets; want heidenen, hoewel zij er niet naar streefden, hebben de gerechtigheid verkregen, de Joden, die ze najaagden, niet, omdat zij een anderen regel wilden volgen dan die door God was gesteld: het geloof (vs. 30—33).

In vorm en inhoud beide van vs. 30 herkennen wij terstond den schrijver van 3 : 21—31: evenals daar (vs. 22) een wederopnemen van een reeds gebruikt woord, met δὲ, en evenals daar (vs. 27) een spreken van de gerechtigheid uit geloof (vgl. ook vs. 30; 5 : 1, e. a.)

Israël is niet tot de wet der gerechtigheid gekomen. Waarom niet? Omdat het die gerechtigheid najaagde niet uit geloof maar als uit werken (vs. 31).

Volgens dr. van Manen bevredigt dit antwoord niet, want Israël kon niet handelen ἐκ πίστεως, zoolang Christus niet was verschenen.

„Alles wordt duidelijk, indien wij de woorden οὐκ ἐκ πίστεως — ἔργων beschouwen als een inlassching, en προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος onmiddellijk op ὅτι laten volgen. Israël is niet gekomen tot de wet der gerechtigheid, omdat het Christus heeft verworpen. Israels ongeloof is, naar de hier gehuldigde beschouwing, de oorzaak van het niet bereiken van het voorgestelde doel, en niet zijn pogen om er te komen door stipte wetsbetrachting. Die laatste verklaring behoort thuis in een andere beschouwing, ons wèl bekend uit 2 : 17—3 : 31, en waarschijnlijk uit die omgeving, of

krachtens herinnering daarvan, hier door onzen schrijver, bij het bewerken van een overgenomen betoog, ingelascht met de woorden *οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων*' 1).

Israel kon niet handelen *ἐκ πίστεως*, zoolang Christus niet was verschenen, meent dr. van Manen zeer terecht. Maar kon Israel dan wel Christus verwerpen, zoolang deze niet was verschenen?

Wij kunnen niet inzien, dat de gewraakte woorden *οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* geen bevredigend antwoord geven op de voorafgaande vraag, en in een ander geheel van beschouwingen zouden thuis behooren dan de volgende: *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος*. Israels ongeloof is, ook volgens dr. van Manen, de oorzaak van het niet bereiken van het voorgestelde doel. Maar zeggen dan de woorden *οὐκ ἐκ πίστεως* iets anders? Niet uit geloof, maar uit werken. Deze uitspraak ligt op dezelfde lijn als de beschouwing 2 : 17—3 : 31, waar wij dezelfde tegenstelling hadden: *νόμος ἔργων, νόμος πίστεως*. De *πίστις*, daar bedoeld, en waaraan wij dus ook hier hebben te denken, is het geloof in Jezus Christus, 3 : 22, 26. Israel nu niet handelend *ἐκ πίστεως*, verwierp derhalve ook Christus.

De woorden *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος*, wel verre van een andere voorstelling te geven dan de onmiddellijk daaraan voorafgaande, geven veeleer daarvan eene nadere omschrijving en verklaring.

Wij mogen bijgevolg in de nu besproken verzen de hand erkennen van denzelfden schrijver, die in H. 1—8 de bekende beschouwingen ontwikkelde, en die daarmede, zooals wij her-

1) T. a. p. bl. 83 v.

haaldelijk konden opmerken, bewees iemand te zijn, die sprak uit het bewustzijn van den geboren Jood.

X vs. 3 vv.

ἄγωνοῦντες γὰρ τὴν τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν, τέλος γὰρ νόμου Χριστός κτλ.

De Joden hebben een ijver tot God, maar niet naar (het rechte) inzicht, vs. 2. Want de gerechtigheid Gods niet verstaande, en hunne eigene gerechtigheid zoekende te doen gelden ¹⁾, enz.

Wederom meenen wij, hier dezelfde wijze van beschouwen, en denzelfden schrijver te vinden als in 9: 30 vv. en H. 1—8. Ook nu wordt gesproken van een *δικαιοσύνη Θεοῦ*, en wij moeten hetzelfde er onder verstaan als in 3: 21 v. Met *δικαιοσύνη Θεοῦ* wordt iets van God gezegd, niet van den mensch. Het te verstaan van iets hetwelk de mensch zou bezitten of den mensch zou kunnen geschonken worden, laten de woorden *πῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν* niet toe. Hoe toch kan ik mij onderwerpen aan iets, dat ik zelf bezit of dat mij geschonken is?

Ik kan het weigeren, verwerpen, maar het gaat toch niet aan, te zeggen, dat ik er mij aan onderwerp. Was met *δικαιοσύνη Θεοῦ* eene eigenschap van den mensch bedoeld, dan had de schrijver niet gezegd: *οὐχ ὑπετάγησαν*, maar *οὐκ ἔλαβον, οὐκ ἐδέξαντο* of iets dergelijks.

Indien men daarentegen *Θεοῦ* in *δικαιοσύνη Θεοῦ*, evenals

1) *στήσαι* wordt gewoonlijk vertaald door: oprichten; even goed kan het beteekenen: in de weegschaal leggen, in rekening brengen, vrgl. Hand. 7: 60. Wij [meenden dat ook hier door aldus te vertalen de bedoeling juist werd weergegeven.

3:21, 22, opvat als een genitivus subjecti ¹⁾, dan wordt de zin duidelijk. De Joden, die nog altijd meenden, door het volbrengen van de werken der wet zich *νόμῳ* te kunnen verwerven, en deze bij God in rekening te kunnen brengen, wilden zich naar geen anderen regel schikken. Zij onderwierpen zich niet aan de gerechtigheid van God, die niet meer oordeelt naar de wet der werken, maar naar de wet des geloofs.

Hun jagen naar de gerechtigheid is dus niet *κατ' ἐπίγνωσιν*, omdat zij daarmede blijken in den waan te verkeeren, alsof de wet der werken nog de norma ware, waarnaar God zal oordeelen, wat echter niet het geval is: *τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι* (vs. 4).

Indirect blijkt uit deze laatste woorden: hier spreekt niet de geboren Griek, wiens denkbeelden verwant zijn aan de Gnosis, maar de geboren Jood, die de geldigheid van de wet voor de Joden tot de komst van Christus erkent. Immers Christus wordt genoemd *τέλος νόμου*, het einde der wet. Daarin ligt opgesloten de onderstelling, dat vòòr de komst van Christus de wet nog niet *εἰς τέλος* was gekomen, maar dat zij nog bindende kracht had, en hare eischen kon doen gelden. Van een geestverwant der Gnostici kunnen wij zulke denkbeelden niet verwachten. Wel daarentegen van den schrijver, dien wij H. 3 zijne denkbeelden over de *δικαιοσύνη Θεοῦ* als *πεφάνερωμένη ἐν τῷ νῦν καιρῷ χωρὶς νόμου* hoorden ontwikkelen, en die, tegenover de eischen der wet eigen onmacht erkennende, zich nu verlost weet door Jezus Christus zijnen Heer, (7:7—24), welke is *τέλος νόμου*.

1) Vrgl. bl. 55 vv.

Dezelfde beschouwingen over de wet, het geloof en de gerechtigheid Gods als 9:30 vv. en H. 1—8, vinden wij terug H. 10:2—4, en wij mogen het er dus ook hier voor houden, dat de geboren Israeliet aan het woord is.

Ook in de twee volgende verzen hebben wij een eigenaardigheid op te merken, die ons in den schrijver den leerling uit de scholen der rabbijnen doet herkennen.

Wel acht dr. van Manen het niet onmogelijk, dat 10:5 door den schrijver bij het bewerken van een overgenomen betoog is ingelascht, omdat het niet verklaart, waarom Christus het einde der wet is; omdat het zijne tegenstelling vindt in vs. 6, doch niet zóó, dat de eene gerechtigheid staat tegenover de andere, gelijk ἡ τοῦ Θεοῦ δικ. tegenover ἡ ἰδικ. in vs. 3, maar zóó dat „Mozes” staat tegenover „de gerechtigheid uit het geloof” ¹⁾.

Het is waar, dat de tegenstelling van vs. 5 in vs. 6 niet in allen deele is volgehouden: tegenover „Mozes” (vs. 5) zou dan moeten staan „Christus” (vs. 6). Maar dat dit er niet staat, spreekt van zelf, omdat de woorden, die in vs. 6 volgen, niet konden worden aangehaald alsof Christus ze had gesproken ²⁾.

Dat verder vs. 5 niet verklaart, waarom Christus het einde der wet is, behoeft ons niet te verwonderen; vs. 5 nl. is het eerste lid van eene tegenstelling; en niet deze helft alleen, maar de tegenstelling in haar geheel, moet het verklaren. En dat geschiedt: de gerechtigheid uit de wet spreekt bij monde van Mozes: wie deze dingen doet zal leven:

1) T. a. p. bl. 84.

2) Weiss, a. a. O. S. 447.

maar de gerechtigheid uit het geloof zegt: niet dat is de door God verordende weg; wat gij zoekt, is alleen op andere wijze, en langs anderen weg verkrijgbaar, nl. door geloof (vs. 5—11).

De wijze waarop dit betoogd wordt, verraadt den leerling der rabbijnen: na een woord uit het O. T. te hebben aangehaald ¹⁾,

1) Het citaat is, volgens de meeste commentaren, ontleend aan Deut. 30 : 11—14. Met Deut. 30 : 12 komt dan ook overeen vs. 6, en met Deut. 30 : 14 vs. 8. Daarentegen wijkt vs. 7 af van Deut. 30 : 13; hier lezen wij: *τίς διαπεράσει εἰς το πέραν τῆς θαλάσσης*; daar: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*. Steck (a. a. O. S. 233 f) acht het om deze afwijking waarschijnlijk, dat de schrijver niet aan Deut., maar aan 4 Ezra 4 : 8 heeft ontleend; de bedoelde plaats luidt: «diceret mihi fortassis: in abyssum non descendi, neque in infernum adhuc, neque in coelum unquam adscendi», en geeft volgens Steck dezelfde gedachte weer als Rom. 10 : 7, dat nl. de mensch van hemel of onderwereld niets kan weten, daar beide voor hem ontoegankelijk zijn, en daaruit volgt, wat Rom. 10 : 7 met nadruk zegt, dat ook Gods woord (Christus) niet uit hemel of onderwereld tot hem kan komen, maar uit zijn hart! De plaats uit het O. T., die spreekt van een overvaren van de zee, was niet bruikbaar, daarom werd in plaats van de breedte- de diepte-afmeting genomen; dit kon de schrijver des te veiliger doen, daar hij deze verandering in een profetisch geschrift, 4 Ezra nl., vond. De conclusie van Steck is, dat de schrijver hoogst waarschijnlijk de bovengenoemde woorden uit 4 Ezra heeft gebruikt; daar Steck dit geschrift aan 't eind der 1^e eeuw na Chr. plaatst, volgt daaruit voor hem, dat ook de brief aan de Rom. naar de 2^e eeuw moet verplaatst worden.

Het is o. i. echter niet noodig, verwantschap met 4 Ezra te zoeken in Rom. 10. Het hoofdstuk bevat zeer vele aanhalingen uit het O. T.: in de LXX nu komt *ἄβυσσος* 50 maal voor, en menigmaal, hetgeen voor de hand ligt, in tegenstelling met *οὐρανός*, vrgl. o. a. Jez. Sir. 16 : 18; 24 : 5. Ps. 107 : 26. Om deze zeer gewone tegenstelling te verklaren, is het dus voldoende, daar de schrijver met name in H. 10 grootè bekendheid met het O. T. verraadt, te verwijzen in het algemeen naar de LXX.

voegt de schrijver er naar de gewoonte der Joodsche exegeten ¹⁾ met τοῦτ' ἔστιν een midrasch bij.

En deze geboren Israëliet behoeft niet een ander te zijn geweest dan de schrijver van H. 1—8; hij huldigt dezelfde beschouwingen ²⁾, maakt dezelfde tegenstelling van werken en geloof (vs. 5, vs. 6, 9, 10) en beroept zich, evenals wij hem H. 1—8 zagen doen, bij herhaling op het O. T.

XI. vs. 17 vv.

Het verwondert ons niet van een geboren Israëliet, dat hij over de Joden, die Christus hebben verworpen, spreekt, zooals dat 11 : 17 vv. geschiedt. Israel is toch altijd de wortel, die de heidenen draagt. Israel was ja jongeloovig en voor een deel afgehouden (vs. 17), maar zij waren toch κατά φύσιν κλάδοι (vs. 21); de wederspannige Israëlieten heeten πεισόντες (vs. 22), en God is machtig πάλιν ἐκκεντρίσαι αὐτούς; Israel is de καλλιέλαιος, waarop de heidenen zijn geënt, ook die takken, die afgehouden zijn, kunnen wederom geënt worden τῇ ἰδίᾳ ἑλλάδι.

Van een gnosticus kan zoodanige bewering niet verwacht worden. Daarentegen is er in deze beschouwingen, die getuigen van groote liefde jegens Israel en van hooge waardeering van

1) Vrgl. Schoettgen l. l. p. 1118; Weiss, a. a. O. S. 447, 449; Lipsius, a. a. O. S. 167.

2) Dr. van Manen (t. a. p. bl. 80), die in H. 9—11 een andere hand ziet dan in H. 1—8, grondt o. a. zijne meening ook op het vinden van afwijkende beschouwingen van H. 10. In H. 1—8 is het «de ernstige eisch der rechtvaardiging uit geloof, 5 : 1; . . . hier (10 : 9) de verzekering, dat men behouden zal worden, indien men maar met den mond belijdt, dat Jezus de Heer is, en gelooft met het hart, dat God Hem heeft opgewekt uit de dooden.» Zijn dit tegenstellingen? Wij kunnen niet anders dan overeenstemming ontdekken.

de voorrechten, door God hun geschonken, niets, dat het onmogelijk maakt, ze toe te kennen aan den schrijver, die ook H. 1—8. zijn afkomst uit Israel zoo gedurig verried.

IV. Taal en stijl.

Zonder aanspraak te maken op volledigheid, willen wij in dit gedeelte van ons onderzoek nog de aandacht vestigen op verschillende woorden, uitdrukkingen en zinswendingen, die ter versterking dienen van de, door de voorafgaande onderzoekingen reeds gevestigde, overtuiging, dat de schrijver van den brief aan de Romeinen is een „Hebrëer uit de Hebreëen”.

I vs. 1 noemt hij zich „een geroepen apostel”, ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ, (vgl. Gal. 1:15: ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου).

Dit woord ἀφορίζειν beteekent in het algemeen afzonderen, zoowel in het profaan-Grieksch als in de LXX en in het N. T.

Meer bijzonder komt het voor in den zin van afzonderen voor een bepaald doel, met name ἐναντι κυρίου of τῷ κυρίῳ. In deze beteekenis gebruiken het de LXX van het heffer, הָרַף, dat voor den Heer wordt afgezonderd, Ex. 13:12; 29:24, 27.

Num. 8:11 zijn het de Leviëten, die door Aäron „bewogen worden (Hebr. הָרַף, LXX ἀφορίζειν) ten beweegoffer voor het aangezicht des Heeren, opdat zij zijn om den dienst des Heeren te bedienen”.

Het middelste gedeelte van Kanaän moet, naar de beschrijving van Ezechiël (H. 45:1, 4, 13; 48:9), worden „geofferd als een heffer voor den Heer” (Hebr. הָרַם, LXX ἀφορίζειν), zoodat het heilig is, voor Hem afgezonderd.

De schrijver van Rom. 1 : 1 sluit zich dus aan het spraakgebruik van het O. T. aan. Israel was vertrouwd met deze gedachte van „afzondering”; ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν, ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἔθνῶν εἶναι ἐμοί, zóó heet het Lev. 20 : 26.

De profeet Jeremia heet door God geheiligd vóór hij uit den moederschoot voortkwam, en den volken tot een profeet gesteld.

Noemt nu onze schrijver zich ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ, 1 : 1, ἀφωρ' ἐκ κοιλίας μητρός, Gal. 1 : 15, dan doet hij dat in aansluiting aan Joodsche voorstellingen.

Schoe'ttgen ¹⁾ deelt mede, dat sommige „viri docti” van oordeel zijn, dat Paulus hier met ἀφωρισμένος een toespeling maakt op zijn vroeger behooren tot de Phariseën: evenals hij eens was פריש, ἀφωρισμένος ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, vrgl. Luc. 18 : 11, zoo is hij nu ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ.

Zelf acht Schoe'ttgen dit gevoelen niet geheel verwerpelijk, terwijl hij nog aanhaalt *Sifra* 172 : 2, waar de woorden van Lev. 19 : 2, וְיָרַד מִן הַשָּׁמַיִם worden omschreven וְיָרַד מִן הַשָּׁמַיִם, separati estote, en 177 : 4: „quemadmodum ego sum פריש, separatus, וְיָרַד מִן הַשָּׁמַיִם וְיָרַד מִן הַשָּׁמַיִם, sic vos quoque estote separati.”

Onmogelijk is het niet, dat Schoe'ttgen en zijne „viri docti” gelijk hebben, maar hun verklaring is niet van gezochtheid vrij te pleiten.

I vs. 5: De schrijver zegt ontvangen te hebben genade en het apostelschap tot gehoorzaamheid des geloofs ἐν πάσιν τοῖς ἔθνεσιν.

ἔθνη moet hier (vrgl. ook 2 : 14; 3 : 29; 9 : 24, 30; 11 : 11, 12, 13, 24; e. a.) vertaald worden door heidenen, niet door volken. Wie van heidenen tegenover Joden ge-

1) l. l. p. 487.

waagt — en dat de schrijver dit doet, blijkt wel het duidelijkst uit 3; 29 — spreekt uit het bewustzijn van den geboren Jood.

Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ: „ex hebraico dicendi cogitandique genere ὄνομα emphatice dicitur, ita ut non solum inserviat simplici periphraasi subjecti”, etc. ¹⁾.

In het profaan Grieksch wordt ὄνομα wel gebruikt ter omschrijving, bijv. ὄνομα σωτηρίας voor σωτηρία, en dergel. Maar de wijze waarop hier en elders in het N. T. ὄνομα voorkomt, is in aansluiting niet aan het classieke Grieksch, maar aan het spraakgebruik van het O. T. Dààr toch wordt van den naam Gods gesproken op eene eigenaardige wijze; de „naam” vertegenwoordigt dien die hem draagt. Zoo kent het O. T. een „lasteren van den Naam”, d. i. van God zelf, Lev. 24: 11, 16; in het heiligdom woont Gods „naam”, Deut. 12: 5; 1 Kon. 8: 29.

Door Delitzsch ²⁾ wordt de beteekenis van ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ aldus omschreven: „um den Inbegriff dessen was Er ist und uns geworden ist zum Inhalt menschlichen Bewusstseins zu machen.”

De schrijver gebruikt hier een woord, dat uit een Hebreeuwse denkwijze moet verklaard worden ³⁾.

I vs. 25. καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν ἐυλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

De laatste woorden van dit vers, ὃς ἐστὶν κτλ., zijn, volgens dr. van Manen, ⁴⁾ een verheerlijking van den Schepper,

1) Bretschneider, *Lexicon Manuale in Libros N. T.*, ed. 3 s. v. ὄνομα.

2) A. a. O. S. 74.

3) Vrgl. Cremer, a. a. O. s. v. ὄνομα, S. 656, «Eine solche Wertung des Namens [ist] der Prof.-Gräc. fremd».

4) T. a. p. bl. 52.

die in den samenhang onverstaanbaar is. Edoch, van een geboren Griek zouden wij zeker een dergelijke doxologie niet verwachten; maar bij een voormalig Israeliet kan zij ons volstrekt niet verwonderen.

De meest gebruikelijke naam voor God is in de Synagoge *הוה הקרוש ברך הוה* ¹⁾. Altijd wordt achter *הוה הקרוש* dit *ברך הוה*, sanctus benedictus, gevoegd.

Εὐλογητός, nomen Dei, *הק"ב הוה*, in libris Judaeorum quotidie vel centies occurrit, apud Graecos ne semel quidem ²⁾.

Het woord *εὐλογητός* komt herhaaldelijk voor in de LXX, bij de classici niet. Bovendien is het een gewoonte der Joodsche schrijvers, eene doxologie in den tekst op te nemen: bijv. Tanchuma, fol. 50:3: Sic quoque Deus S. B. *תברך שמו הוה*, cuius nomen benedictum in saecula quum nondum creasset mundum te. ³⁾. Onverstaanbaar in den samenhang zijn deze woorden ter verheerlijking van den Schepper dan alleen niet, wanneer men een herinnering erin ziet aan de Joodsche gewoonte om doxologieën in te vlechten in den tekst. Zoo wordt het ook door Lipsius ⁴⁾ verklaard, die van de hier voorkomende doxologie zegt: „nach rabbinischem Brauche besonders dort hinzugefügt, wo ein der Ehre Gottes nachtheiliges Reden oder Thun Anderer erwähnt wird”.

II vs. 5. *Θησαυρίζεις σεαυτῷ ἔργην ἐν ἡμέρᾳ ἐργῆς καὶ ἀποκαλύψεις διακρίσεις τοῦ Θεοῦ.*

Over de beeldspraak *Θησαυρίζειν ἔργην* handelden wij reeds bl. 44.

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 144.

2) Schoettgen, *Hor. Hebr. et Talm. II, de Messia* p. 988

3) Schoettgen, *Hor. Hebr. in N. T.* p. 716 s.q.

4) A. a. O. S. 98.

διὰ τὴν ἑρμηνείαν

„*Ἡμέρα ὀργῆς* is voorzeker niet gezegd, zonder dat gedacht is aan *עֲרֵב יוֹם* (Spr. 11:4. Zef. 1:15). ¹⁾

Δικαιοκρισία: op de vorming van dit woord, dat bij ongewijde schrijvers niet voorkomt, is wel van invloed geweest de Oudtestamentische verbinding van de begrippen *קָרַע וּפָשַׁע* (Deut. 26:18. Ps. 119:160, e. a.) ¹⁾

Ook de volgende verzen, (2:6—10) bevatten vele uitdrukkingen, die aan het O. T. herinneren: bijv. de samenvoeging van *ὀργή καὶ θυμός* (*הַתַּחַף וְהַאֵר*, vrgl. Jer. 7:20; 36:7), *θλίψις καὶ στενοχωριὰ* (*הַצָּר וְהַצָּרָה* Jes. 8:22; 30:6, vrgl. Zef. 1:15), *δόξα καὶ τιμὴ* (*כְּבוֹד וְהוֹדָר*, Ps. 8:6;). Zoo is ook de spreekwijze *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου* „im Style der Thora” ¹⁾ (*כָּל-נַפְשׁ אָדָם*) Lev. 24:17; Num. 19:11).

II vs. 11: *οὐ γὰρ ἐστὶν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ*. (vrgl. bl. 45).

Het woord *προσωποληψία* herinnert eveneens aan een Oudtestamensche gedachte en spreekwijze, nl. het aangezicht aannemen, d. i. bij het oordeelen, zonder te letten op schuld of onschuld, iemand voortrekken, vrgl. bijv. Deut. 10:17: „die groote, die machtige en die vreese-lijke God, die geen aangezicht aanneemt, noch geschenk ontvangt”. Lev. 19:15. Deut. 28:50. Ps. 82:2, e. a.

„*Προσωποληψία* ist die Nachbildung des hebräischen *פָּנִים* (2 Kron. 19:7) ein ausschliesslich neutestamentliches und im nationalen Griechisch unerhörtes Wort” ¹⁾.

II vs. 17. *καὶ ἐπαναπαύη νόμῳ*. *Ἐπαναπαύεσθαι* hebben de LXX o. a. voor het Hebr. *שָׁעָן*, steunen op, vrgl. 2 Kon.

1) Delitzsch, a. a. O. S. 10.

5 : 18; 7 : 2, 17, zich verlaten op, Mich. 3 : 11; Ez. 29 : 7; 1 Makk. 8 : 12. Delitzsch herinnert hier aan een gezegde uit *Tanchuma*: „ik word een schild voor een iegelijk, die zich op de thora verlaat.” ¹⁾

II vs. 25 περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσης κτλ.

„De wet doen”, zooals de St. Vert. heeft, is een uitdrukking die voor ons gehoor een vreemden klank heeft; de wet volbrengen, in practijk brengen, zou meer in overeenstemming zijn met ons spraakgebruik.

Evenzoo is νόμον πράττειν geen classiek Griek; een Griek zou hetgeen met deze woorden bedoeld is, weergegeven door καλῶς πράττειν of κατὰ νόμους πράττειν. De spreekwijze νόμον πράσσειν is joodsch; in het Hebreeuwsch is het zeer gewoon te zeggen הִתְחַוֵּת אֶת הַשָּׁמַיִם, vrgl. Deut. 5 : 1. Israel verbond zich tot het houden van de wet met de woorden הִשְׁמַעְתִּי וְשָׁמַעְתִּי, Ex. 24 : 7, vrgl. Deut. 5 : 24.

Ook de rabbijnen kennen deze uitdrukking: de wet doen; zoo vindt men bijv. *Sifri* op Deut. 32 : 30 הִתְחַוֵּת אֶת הַשָּׁמַיִם לֵאמֹר ²⁾.

De wet, bestaande uit een som van voorschriften, הַשְּׁמַיִם, moet vervuld worden. Heeft nu een Israëliet een voorschrift van de wet volbracht, zoo heet dat in de taal der Synagoge: hij heeft een הִשְׁמַעְתִּי gedaan.

Dat een schrijver, die de uitdrukking νόμον πράσσειν gebruikt, van παράβασις τοῦ νόμου spreekt (2 : 23), kan geen verwondering baren. Dit woord παράβασις correspondeert met het Hebreeuwsche הִתְחַוֵּת, dat in de taal der Synagoge even gebruikelijk als הִשְׁמַעְתִּי, hiervan de tegenstelling is. Is door

1) A. a. O. S. 77.

2) Vrgl. Delitzsch, a. a. O. S. 11, 77.

iemand een gebod overtreden, dan heeft hij eene עברי volgens de Joodsche voorstelling ¹⁾). Wie uit het bewustzijn van den Griek sprak, zou niet van παραβάτης τοῦ νόμου spreken (2 : 25). In het profaan-Grieksch is παραβάτης de benaming voor den strijder, die naast den wagenmenner op den strijd-wagen staat; in de beteekenis van overtreder komt het slechts zelden voor. ²⁾

Een schrijver echter, die bekend was met het wettisch standpunt der Joden, die voor elke daad en voor elke verrichting een wetsbepaling hadden, moest dit παραβάτης, in den zin zooals het hier is gebruikt, vanzelf in de gedachten komen.

II] vs 26. ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει, κτλ., vrgl. III vs. 1. ἢ τις ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;

De hier aangehaalde woorden uit 3 : 1 worden door dr. van Manen voor een duidelijk kenmerk van omwerking gehouden. „Zij zijn overbodig en zinstorend en alleen te verklaren als terugslag op 2 : 25, maar niet in overeenstemming met 3 : 2, omdat de woorden Gods wel kunnen geacht worden te zijn toevertrouwd aan den Jood, maar niet aan de besnijdenis” ³⁾. Met evenveel recht had dr. van Manen bij 2 : 26 kunnen vragen: hoe kan nu een voorhuid de rechten der wet bewaren! of bij 3 : 30. (Θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως;) zal God dan een voorhuid rechtvaardigen!

De bedoeling van al deze plaatsen is wel duidelijk; maar hoe is het te verklaren dat hier gezegd wordt: de woorden Gods zijn aan de besnijdenis toevertrouwd, een voorhuid vervult hetgeen de wet eischt, enz.?

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 269.

2) Vrgl. Cremer, a. a. O. s. v.

3) T. a. p. bl. 58.

Ook dit kan alleen verklaard worden uit de nationaliteit van den schrijver. Wij mogen hier wijzen op het tractaat *Nedarim* 31^b, waar de heiden wordt aangeduid met het woord $\text{הַלְּוָי} =$ voorhuid = *ἀκροβυστία*, terwijl $\text{הַלְּוָי} =$ besnijdenis = *περιτομή* gebruikt wordt als men den Jood bedoelt 1). Dat onze schrijver een gelijk spraakgebruik volgt, bewijst ook de 2e helft van 2 : 26; $\text{ὅχι ἢ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθήσεται}$; hier slaat αὐτοῦ terug op *ἀκροβυστία* in vs. 25^a.

Wanneer wij dat in het oog houden, dan behoeven wij de woorden $\text{ἢ τίς ἢ ὠφελεία τῆς περιτομῆς}$ (3 : 1) niet als zinstorend te verwerpen. Integendeel, zij passen zeer goed in het verband, en bewijzen opnieuw dat een gewezen Israëliet aan het woord is. Dit toch blijkt zoowel uit het eigenaardig gebruik van *περιτομή* als uit het parallelisme van de 1e en de 2e helft van datzelfde vers.

III vs. 20. $\text{διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἑνώπιον αὐτοῦ, κτλ.}$

Deze woorden doen denken en zijn waarschijnlijk geschreven in herinnering aan Ps. 143 : 2; $\text{ὅτι οὐ δικαιοθήσεται ἑνώπιόν σου πᾶς ζῶν.}$

Dat *ἑνώπιον*, „mere Hebraicum, numquam Graecum” 2), hier gebruikt is, kan eenvoudig verklaard worden door een verwijzing naar genoemd psalmwoord.

Evenzoo is 12 : 17; $\text{προνοούμενοι καλὰ ἑνώπιον πάντων ἀνθρώπων}$ eene aanhaling uit Spr. 3 : 4. *ἑνώπιον τοῦ Θεοῦ* (14 : 22) daarentegen is onafhankelijk van een plaats uit het O. T.; hierin zou men dus een Hebreïsme, הוֹפְנִי , kunnen zien.

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 75.

2) Schoettgen, *de Messia*, p. 989.

Van meer beteekenis is het, dat het uit Ps. 143 : 2 aangehaalde woord eenigszins en juist op deze manier gewijzigd wordt. In plaats van $\pi\tilde{\alpha}\varsigma \zeta\tilde{\omega}\nu$ lezen wij hier $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\tilde{\iota}\varsigma$. Deze spreekwijze moet uit het Hebreeuwsch verklaard worden: כָּל־בְּשָׂר , vrgl. Gen. 6 : 12, Jes. 40 : 5, Jez. Sir. 14 : 17, terwijl het ook in overeenstemming met de Hebreeuwsche syntaxis is, dat in plaats van $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\tilde{\iota}\varsigma$ gebruikt wordt $\sigma\acute{\alpha}$. . . $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, en wel in dezer voege, dat de negatie nauw verbonden is met het verbum (vrgl. 1 Cor. 1 : 29) ¹).

IV vs. 1: $\text{Τί οὖν ἐροῦμεν; εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σὰρκα}^2$). „Abraham onze vader” (vrgl. Joh. 8 : 39). Bekend is het, dat deze eernaam steeds aan Abraham wordt gegeven. „In Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν,” zegt Delitzsch ³), „vernimmt man das in Benennung des Patriarchen stereotype $\text{אֲבִרָהָם אֲבִינוּ}$ ”. Ook in vs. 11 en 12 sluit de schrijver zich aan dit spraakgebruik aan, maar daarbij bestrijdt hij, Joodsche termen gebruikend, Joodsche opvattingen; terwijl nl. Abraham in de oud-synagogale litteratuur אֲבִרָהָם שָׂרָא heet, spreekt hij ook hier van Abraham als van den $\text{πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας}$; in de woorden πάντων en δι' ἀκροβυστίας echter ligt opgesloten een bestrijding van de Joodsche opvatting, volgens welke Abraham ja ook wel de vader der geloovigen uit de heidenen is, maar alleen van hen, die door de besnijdenis als proselieten in de gemeente der Joden zijn ingelijfd.

1) Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 6^e Aufl. S. 154.

2) Vrgl. bl. 25 v.

3) A. a. O. S. 11, vrgl. Weber, a. a. O. S. 258.

IV vs. 11. καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστία, κτλ.

Het geheele hoofdstuk, hetwelk over Abraham handelt, is klaarblijkelijk geschreven in aansluiting aan Genesis, vooral Gen. 17. „Hij ontving het teeken der besnijdenis” doet ons denken aan Gen. 17:11, waar de besnijdenis eveneens het teeken des verbonds wordt genoemd. Deze overeenkomst in uitdrukking ligt, in een hoofdstuk, dat in zijn geheel zoo sterk aan het O. T. herinnert, zeer voor de hand.

„Teeken des verbonds” is ook in de rabbijnsche geschriften een gewone benaming voor de besnijdenis ¹⁾.

Van Abraham wordt gezegd, dat hij het teeken der besnijdenis ontving als een zegel, σφραγίδα. Zoo heet de besnijdenis zeer dikwijls in de joodsche litteratuur; *Schemoth rabba* c. 19 bijv. wordt zij genoemd חותמו של אברהם: „het zegel Abrahams”, of חותמו של ברית הקדש „het zegel van het heilig verbond” ²⁾.

Daar Abraham een persoon was, wiens geschiedenis door de Joden veel werd besproken, op wien zij zich gaarne beriepen ³⁾, is het niet onwaarschijnlijk dat bovengenoemde uitdrukking ook den schrijver van onzen brief, den voormaligen Israeliet, reeds goed bekend was.

IV vs. 14. εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κτλ.

Oἱ ἐκ νόμου is volgens Delitzsch ⁴⁾ Hebreeuwsch gedacht:

בְּנֵי הַחֵן.

1) Vrgl. Schoettgen, *Hor. hebr. in N. T.* p. 507.

2) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 75. Delitzsch, a. a. O. S. 80.
חֵן = σφραγίς, vrgl. 1 Kon. 21 : 8.

3) Ook Philo haalt Abraham aan als voorbeeld; vrgl. ook Joh. 8:33 vv.; Hebr. 7:4 vv.; 11:17. Jac. 2:21.

4) A. a. O. S. 80.

IV vs. 17. *κατέναντι οὐ ἐπίστευσεν Θεοῦ, κτλ.* is eene door den schrijver zelf, naar de gewoonte der rabbijnen, aan het aangehaalde schriftwoord toegevoegde verklaring (Midrasch). ¹⁾

„*Θεοῦ ζωοποιῶντος τοὺς νεκρούς*”. Waarschijnlijk een onder de Joden algemeen bekende uitdrukking; althans de tweede bede van het Schmone-Esre, het voornaamste gebed der Joden, luidt aldus: „Gij zijt almachtig in eeuwigheid, Heer, gij die dooden levend maakt. Gij zijt machtig te helpen, gij die levenden spaart uit genade, dooden levend maakt uit erbarmen. Wie is als gij, Heer der sterkte, en wie is U gelijk, o Koning, die dooden levend maakt en hulp doet dagen. En getrouw zijt gij om dooden levend te maken. Geprezen moogt gij zijn, Heer, die de dooden levend maakt”.

Dit Schmone-Esre, dat zijn tegenwoordigen vorm reeds omstreeks 70—100 n. Chr. moet verkregen hebben, en naar zijn grondslag zeker veel ouder is, moest ieder Israëliet drie-maal daags bidden. ²⁾

IV vs. 18. *κατὰ τὸ εἰρημένον* komt overeen met het *מאנו עף* van de Midraschen. ³⁾

IV vs. 20. *ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δαὶς δόξαν τῷ Θεῷ.*

Ἐνδυναμοῦσθαι is een woord, dat de Grieken niet kennen; de LXX hebben het een enkele maal, nl. Richt. 6 : 34 (*πνεῦμα Κυρίου ἐνεδυναμώσεν τὸν Γεδεών*), 1 Kron. 12 : 18 (*καὶ πνεῦμα ἐνεδυναμώσεν* ⁴⁾ τὸν Ἀμαται) en in passieven vorm Ps. 52 : 9 (*ἐνεδυναμώθη ἐπὶ τῇ ματαιότητι αὐτοῦ*).

1) Lipsius, a. a. O. S. 118.

2) Schürer, a. a. O. II³ S. 384 ff.

3) Delitzsch, a. a. O. S. 12.

4) Vlg. Cod. A; cod. B leest *ἐνέδυσεν*.

Δόξαν δίδοναι is een uitdrukking, die overeenkomt met het Hebreeuwsche גִּבּוֹרֵי יְהוָה , vrgl. Joz. 7:19, 1 Sam. 6:5, Jer. 13:16.

V vs. 3. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα, κτλ.

„Dasz die Dialektik des Paulus, der zu den Füßen Gamaliels I, des Enkels Hillels, gesessen, sich mannigfach mit der Schulsprache der ältesten Tannaim (Mischnalehrer) berühren werde, ist von vornherein anzunehmen und bestätigt sich auch. Eine ungemein häufige Formel in Talmud und Midrasch ist $\text{כְּשֶׁנֶּחֱמָה לְיָהוּדִים}$, welcher sich das paulinische οὐ μόνον δέ ἀλλὰ καὶ, 5:3, 11; 8:23; 9:10, vergleicht" ¹⁾.

V vs. 9. πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες κτλ., vrgl. vs. 10 πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωτησόμεθα κτλ. vs. 15 πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ Θεοῦ κτλ. vs. 17 πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες, βασιλεύσουσιν κτλ. 11:12 πῶς μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν, vrgl. vs. 24 πῶς μᾶλλον οἱ κατὰ φύσιν ἐνκεντρισθήσονται, κτλ.

De synagoge kent, om de mondelinge traditie uit de schriftelijke af te leiden en vast te stellen, 13 regels, לְיָהוּדִים . Hetgeen naar een van deze Middoth uit de H. Schrift was afgeleid, gold als bewezen. De eerste, van wien het bekend is, dat hij sommige van deze regels vaststelde, was Hillel, die er 6 of 7 had.

De eerste regel heet לְיָהוּדִים , d. i.: zooals het lichtere, is ook het zwaardere, m. a. w. wat van het geringe geldt, is ook waar voor het aanzienlijke of groote. Dit is de conclusio a minori ad majus of a majori ad minus.

Zeer duidelijk wordt deze regel toegepast, o. a. *Pesachim* 99^a: „Schoon is het zwijgen voor de wijzen, לְיָהוּדִים , hoeveel te meer voor de dwazen”.

1) Delitzsch, a. a. O. S. 12 f.

Mechilta 68^a: als de menschen hun eigen Mammon haten, עירקא כמון כמון לך, hoeveel te meer zullen zij ook dien van anderen niet begeeren". 1)

Wij meenen met Delitzsch 2) in dit πολλῶ μᾶλλον, 3) πόσῳ μᾶλλον (met voorafgaand εἰ δε of εἰ γάρ vrgl. 2 Cor. 3 : 9, 11) te mogen zien „eine Nachwirkung der rabbinischen Schulsprache“.

V vs. 14. ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος . . . καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας κτλ. βασιλεύειν, koning zijn, regeert in het classieke Grieksch gewoonlijk den genitiv., soms den dativ.; in de LXX staat het soms met ἐπὶ c. acc.: βασιλεύειν ἐπὶ τινά, vrgl. Micha 4 : 7. Ezech. 20 : 33. Dan. 7 : 1. Macc. 1 : 16.

Hier, Rom. 5 : 14, beantwoordt het ἐπὶ c. accus. aan het Hebreeuwsche על, volgens Lipsius 4); terwijl volgens Delitzsch 5) ook het verbum βασιλεύειν op deze plaats gebezigd is onder den invloed van de spreekwijze der rabbijnen, die על or עלו in deze zelfde beteekenis kennen.

1) Vrgl. Weber, a. a. O. S. 106 f.

2) A. a. O. S. 13 f. Del. geeft nog meer voorbeelden van deze conclusio a minori ad majus.

3) Hier wordt met πολλῶ μᾶλλον een conclusie gemaakt (vrgl. Matth. 6:11; 10:25 e. a.) Bij Plato wordt met πολλῶ μᾶλλον een tegenstelling ingeleid, bijv. *Phaedo* 76B: «Moent gij, dat allen rekenschap kunnen geven van hetgeen wij bespraken? Ik zou het wel wenschen, maar ik vrees veeleer, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον φοβοῦμαι, κτλ. Ibid. 80E. πολλοῦ γε δεῖ . . . ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ἀδύχρει: het is daar ver van daan; maar veeleer is het aldus gesteld, enz. (vrgl. 1 Cor. 12:22; Matth. 27:24; Luc. 18:39).

4) A. a. O. S. 125.

5) A. a. O. S. 11.

V vs. 19. ὡςπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθῆσονται οἱ πολλοί.

Παρακοή komt slechts zeer zelden voor buiten het N. T. en de kerkelijke schrijvers, en beteekent dan het verkeerdt hooren.

In het N. T. beteekent het ongehoorzaamheid, het Hebreuwsche *רָבָה*, dat de LXX nergens door παρακοή, maar door ἀπειθής, ἀδικία, ἀντιλογία, weergeven, vrgl, 1 Sam. 15 : 23. Deut. 31 : 27, Ezech. 2 : 5, 8 e. a.

Ἵπακοή is niet bekend in het profaan-Grieksch, en komt in de LXX alleen voor 2 Sam. 22 : 36.

In het N. T. heeft het de beteekenis van gehoorzaamheid. ¹⁾

Dat onze schrijver Rom. 5 : 19 deze beide woorden gebruikt en in een andere beteekenis dan in het classieke Grieksch, spreekt bijna van zelf.

Zijne opvatting van Adams zonde is geheel in overeenstemming met die van Genesis, d. w. z. Adams zonde was overtreding van Gods gebod, en dus gevolg van zijne ongehoorzaamheid.

Wij kunnen niet het gevoelen deelen van dr. van Manen, die in dit 19^e vers een uitweiding ziet bij vs. 18, „waarmede wel, blijkens den aanhef, ὡςπερ γὰρ enz., de juistheid van het pas gezegde nader zal worden gestaafd, maar inderdaad niets nieuws wordt gezegd; ook komt de gehoorzaamheid van Jezus in de oudste bestanddeelen der Paulinische letterkunde niet ter sprake, wel Hebr. 6 : 8 en

1) Vrgl. over παρακοή en ὕπακοή Cremer, a. a. O. S. 103 f.

Phil. 2 : 8, terwijl zij als grondslag der rechtvaardiging kwalijk voegt, wanneer men ernst maakt met de rechtvaardiging uit het geloof." 1) Wordt nu inderdaad, zooals wij na γάρ zouden verwachten, in vs. 19 een verklaring gegeven van vs. 18? O. i. wel. Terwijl toch in vs. 18 gesproken wordt van παράπτωμα en δικαίωμα, worden in vs. 19 de woorden παρακλή en υπακοή gebruikt. De val (vs. 18) was een uitvloeisel van de ongehoorzaamheid, het δικαίωμα had zijn grond in de υπακοή van Christus. Tegenover παρακλή kon moeielijk een ander woord dan υπακοή geplaatst worden. Waarom voegt de gehoorzaamheid van Christus slecht als grondslag der rechtvaardiging, indien men ernst maakt met de rechtvaardiging uit het geloof? Zou, naar de voorstelling van den brief aan de Romeinen, ooit het geloof als eisch voor den mensch kunnen gelden zonder de gehoorzaamheid van Christus?

VI. vs. 4. *ἵνα . . . καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.*

Περιπατεῖν wordt in overdrachtelijke beteekenis gebruikt bij de classici als benaming voor den omgang der filosofen met hunne leerlingen, daar Aristoteles al wandelend met zijne leerlingen placht te disputeeren en hen te onderrichten.

Ook in het N. T. komt περιπατεῖν in figuurlijke beteekenis voor, maar het sluit zich hier niet aan bij het spraakgebruik der classici. De beteekenis van dit verbum in het N. T. moet verklaard worden uit het Hebreeuwsch, gelijk ook ons begrip „wandel” in zedelijken zin, ont-

1) T. a. p. bl. 67.

leend is aan het O. en N. T. Het is genoeg bekend, dat הלך de beteekenis kan hebben van „wandelen” in den zin van „zich gedragen, leven.”

Gewoonlijk wordt dit הלך in de LXX door πορεύεσθαι (bijv. Spr. 6:12, Ps. 15:2) of door διαπορεύεσθαι (Ps. 101:2) weergegeven ¹⁾, slechts zeer zelden door περιπατεῖν , nl. Spr. 8:20, Pred. 11:9 en 2 Kon. 20:3.

Het N. T^{ische} περιπατεῖν beantwoordt aan het Hebreeuwsche הלך ; bij een schrijver, die Joodsch denkt, kunnen wij het verwachten in den zin, waarin het ook Rom. 6:4, vrgl. 8:4; 13:13; 14:15, voorkomt. Een schrijver met een „in merg en been Grieksch voorkomen” zou zich zonder twijfel anders hebben uitgedrukt.

VIII. vs. 15. $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\tau\epsilon\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\tau\iota\alpha\varsigma,\ \epsilon\upsilon\ \xi\ \kappa\rho\alpha\zeta\omicron\mu\epsilon\upsilon\cdot\ \text{Ἄββᾶ ὁ πατήρ.}$

Dr. Baljon ²⁾ deelt een gissing van Beza mede, die vermoedt, dat $\delta\ \text{πατήρ}$ zoowel hier als Marc. 14:36 en Gal. 4:6 in den tekst is gebracht om het woord Ἄββᾶ te verklaren, en neemt die als juist over: „de Christenen riepen: Ἄββᾶ , niet Ἄββᾶ ὁ πατήρ . Eene vertaling in een gebed is zoo ongepast mogelijk.”

Dr. van Manen is van gevoelen, op grond mede van hare verwantschap met de Gnosis, „dat de Paulinische letterkunde in het algemeen uit Syrië of Klein-Azië afkomstig is; naar Syrië wijst het gebruik van den Godsnaam, Abba.

1) Wandelen met God, voor Gods aangezicht, wordt Gen. 5:22, 24; 6:9; 17:1; 24:40; 48:15 vertaald door $\text{\epsilon\upsilon\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\��\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon.}$

2) T. a. p. bl. 21.

Dit neemt evenwel niet weg, dat de laatste hand aan den brief aan de Romeinen kan gelegd zijn te Rome. Voor deze onderstelling pleit o. a. de vertaling van den te Rome niet begrepen Godsnaam Abba door het bijgevoegde δ πατήρ, terwijl de uitdrukking Ἀββα δ πατήρ, Rom. 8 : 15 evenals Gal. 4 : 6, als juichkreet der „zonen”, natuurlijk niet oorspronkelijk kan zijn, reden waarom men meermalen, Beza, Wassenbergh, Baljon, heeft voorgesteld δ πατήρ, als een ingeslopen kanteekening, of later aangebrachte vertaling, uit den tekst te verwijderen¹⁾.

Wij kunnen ons noch met het gevoelen van dr. Baljon noch met dat van dr. van Manen vereenigen. Ware δ πατήρ een bijvoeging om het voorafgaande Ἀββα te verklaren, zoo ware dit wel geschied met een τούτ' ἔστιν.²⁾ Hoe dan dit δ πατήρ te verklaren? Naar onze meening is de verklaring van Schoettgen³⁾ zeer aannemelijk. Hij zegt: Judaei illo tempore synonyma hebraica et graeca conjungebant, idque tum in sermone vulgari, tum adfectuoso. Ten bewijze hiervan haalt hij eenige voorbeelden aan; de herhaling van den Vadersnaam is hier eene „affectuosa repetitio”, waarvan wij o. a. reeds een voorbeeld hebben in 2 Kon. 2 : 12, en die ook in de rabbijnsche litteratuur niet ongevoon is. Na dit te hebben aangetoond gaat Schoettgen aldus voort: „Postquam lingua graeca Judaeis familiaris esse coepit, non inusitatum ipsis erat, ut rem eandem duobus simul nominibus, *altero hebraico, altero graeco* voca

1) T. a. p. bl. 227, 230.

2) Vgl. Weiss, a. a. O. S. 356, Anm.

3) *Hor. Hebr. in N. T.* p. 531, 252.

rent. Inde et factum, ut duo haberent nomina, graecum et hebraicum. In tractatu *Erubin* fol. 52:2 mulier quaedam judicem sic adloquitur. כרי כרי, quorum prius est hebraicum, כרי, *Dominus*; alterum vero, quod ipsa ex dialecto Galilaea minus recte pronunciaverat pro קרי, graecum est κύριε.

In *Schemoth rabba* sect. 46 fol. 140. 2. quidam filius Archiatri homini vilissimo obviam veniens dixit: קרי כרי אבי, κύριε μου, *domine mi, pater mi.*

Wajikra rabba 27. 140. 5 כי נפק כתב על תרע פילי 5: *Cum egrederetur, inscripsit portae haec verba.* תרע est chaldaicum pro ער, פילי vero graecum πύλη.

Iets dergelijks is het *val, ἀμήν*, Openb. 1:7.

Indien wij Ἀββᾶ ὁ πατήρ naar analogie van dit gebruik mogen verklaren, zijn die woorden een nieuw bewijs voor het Joodsch karakter van onzen brief. Dat ὁ πατήρ een later bijgevoegde verklaring zou zijn, is, zooals wij reeds zagen, moeielijk aan te nemen wegens het ontbreken van τοῦτ' ἐστίν; en ongepast behoeven wij deze vertaling in in een gebed niet te achten, indien wij de hierboven besproken Joodsche gewoonte voor oogcn houden.

VIII vs. 19: ἡ γὰρ ἀπικαραδσκία τῆς κτίσεως κτλ.

κτίσις is hier en vs. 20, 21, 22 niet actus creatio- nis, maar creatura, het geschapene. In dezen zin komt het in het classieke Grieksch niet voor, dáár gebruikt men daarvoor κτίσμα. Dit gebruik van κτίσις voor het geschapene is overeenkomstig het chaldeeuwsche כריה¹).

1) Vrgl. Winer, *Gramm.*⁶ S. 31.

VIII vs. 23: οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες κτλ.

Maar dit niet alleen, maar ook wij zelve, den Geest als eersteling hebbend, enz. Dat de genitivus τοῦ πνεύματος als appositie van ἀπαρχή moet worden vertaald, wordt terecht o. a. door Winer ¹⁾, Weiss ²⁾ en Lipsius ³⁾ beweerd. De gave des Geestes n.l. wordt ἀπαρχή genoemd in onderscheiding van de toekomstige gave der δόξα, vrgl. vs. 18, 21. Een dergelijke genitivus appositionis is ook ἀρραβῶν τοῦ πνεύματος, 1 Cor. 1:22; 2 Cor. 5:5, θῶραξ πίστεως, 1 Thess. 5:8, e. a. Hij is in het Hebreeuwsch niet ongewoon, terwijl hij in het Grieksch niet gebruikelijk is, (vrgl. Winer ¹⁾).

VIII vs. 32. οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;

Volgens Delitzsch ⁴⁾ is dit σὺν αὐτῷ τὰ πάντα naar de formule van de Midrasch הכל בכל gevormd. Deze formule wordt bijv. gebruikt bij Salomo's bede om wijsheid; *Schir haschirim rabba* 3:3 n.l. luidt, zooals Schoettgen ⁵⁾ deze plaats weergeeft: ego sapientiam postulabo, הכל בכל: et omnia simul mihi dabuntur.

IX vs. 2. λύπη μοι ἐστὶν μεγάλη καὶ ἀδιόλεπτος ὀδύνη τῆ καρδία μου.

De constructie van dezen zin is geheel en al in overeenstemming met het plechtige van de voorafgaande verzeke- ring, vs. 1. In vs. 2 zien wij een parallelisme, dat sterk herinnert aan de Hebreeuwsche wijze van uitdrukking. Boven-

1) A. a. O. S. 470 f.

2) A. a. O. S. 397.

3) A. a. O. S. 152 f.

4) A. a. O. S. 88.

5) *Hor. Hebr. in N. T.* p. 539.

dien doet het *ἐγώ* en *ἡ καρδία μου* in de beide parallele deelen van het vers terstond denken aan het Hebreeuwsch, waar ook ik en mijn hart naast elkander voortkomen, vrgl. Pred. 7 : 25 *לִבִּי וְאֵי תוֹבָרֹתַי LXX : ἐκύκλωσα ἐγώ, καὶ ἡ καρδία μου.*

Het is zeer de vraag, of een geboren Griek zich aldus zou uitdrukken: *λῶπη μοί ἐστιν, καὶ ὀδύνη τῆ καρδίας μου.*

IX. vs. 3. *ἠύχόμενον γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ κτλ.*

Het woord *ἀνάθεμα* is de hellenistische vorm voor het attische *ἀνάθημα*. Dit beteekent: wij-geschenk. In deze beteekenis staat het ook 2 Makk. 2 : 13; 9 : 13. Judith 16 : 19. Luc. 21 : 5. In de LXX is *ἀνάθεμα* de vertaling van het Hebreeuwsche *קִרְיָהּ*, ban, d. i. iets dat door God of op Gods bevel ten ondergang is gewijd, (vrgl. o. a. Deut. 7 : 26. Joz. 7 : 12 enz.) Waar *ἀνάθεμα* in het N. T. voorkomt, beantwoordt het aan het Hebreeuwsche *קִרְיָהּ*, niet aan het *ἀνάθημα* der classici. Zoo doet ook *ἀνάθεμα* van Rom. 9 : 3 (vrgl. 1 Cor. 12 : 14; 16 : 22, Gal. 1 : 8) denken aan de Joodsche, niet aan Grieksche beteekenis. ¹⁾

IX vs. 10 : 12. *ὁὐ μόνου δέ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα, ἐξ ἐνὸς κότιτην ἔχουσα . . . ἐρρέθη αὐτῇ.*

Deze woorden mogen wij vertalen: „En wat Rebekka aangaat, tot haar is gezegd”, enz. Schoettgen ²⁾ wijst hier op de Hebreeuwsche wijze van uitdrukken, „verte ex Hebraïsmo: ad Rebeccam quod attinet”; vrgl. de Hebreeuwsche constructie *וַיִּרְבֶּקֶה . . . נְאֻמַּר לָהּ*.

1) Vrgl. de commentaren en Winer, a. a. O. S. 31.

2) *Hor. Hebr. in N. T.* p. 545.

Dr. van Manen vindt de bedoeling van vs. 10—13 wel duidelijk, „maar de schrijver drukt zich gebrekkig uit, niet, gelijk men gewoonlijk meent, omdat hij vergeet den nazin te voegen bij vs. 10, maar omdat hij uitweidingen geeft bij overgenomen woorden. Het geheel is daardoor verward. Sommigen zagen zich genoopt, ter verduidelijking achter ἐρρέθη, αὐτῇ te schrijven; vs. 12 was in den overgenomen of gevolgden zin waarschijnlijk zeer nauw verbonden met vs. 10, misschien wel in dezer voege... τῇ Πεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἐχούσῃ ἐρρέθη ὅτι κτλ." 1).

Op deze wijze zou de constructie voorzeker regelmatig zijn. Maar is het noodig, αὐτῇ voor een inlassching te houden ter verduidelijking, en van Πεβέκκα een dativus te maken? Na hetgeen over deze constructie is opgemerkt, o. i. niet. Een dergelijke onregelmatige zinsbouw staat, ook in het N. T., niet op zichzelf; men zie bijv. Openb. 2 : 26 : καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ κτλ.; 3 : 12 : ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν κτλ., vs. 21. ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ κτλ.

Dezelfde constructie treffen wij ook Hand. 7 : 40 aan, hetwelk is overgenomen uit het O. T. waar de LXX woordelijk naar den Hebreeuwschen tekst Ex. 32 : 1 vertalen : ἵν' ἡγήγη ἡγεγῆ κ'... ἡγεγῆ ἡγεγῆ : ὁ γὰρ Μωσῆς οὗτος.... οὐκ δίδαμεν τί γέγονεν αὐτῷ.

IX vs. 17. λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι κτλ. vrgl. X : 11 : λέγει γὰρ ἡ γραφὴ κτλ.

Delitzsch ziet in deze formule λέγει ἡ γραφὴ overeenkomst en verwantschap met de talmudische, die luidt רמאשׁ of רמאשׁ רמאשׁ 2).

1) T. a. p. bl. 83.

2) A. a. O. S. 12.

Τῷ Φαραώ moet volgens Schoettgen ¹⁾ vertaald worden *de Pharaone*, van Pharao, in overeenstemming met het Hebreeuwsch. Dat wij recht hebben tot deze vertaling bewijzen verschillende plaatsen uit het O. T. Ex. 14 : 3 : וַאֲמַר פַּרְעֹה לְבָנָי יִשְׂרָאֵל נַבְכִּים הֵם בְּאָרֶץ וְאֵין אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֵין אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֵין אֱלֹהִים אֲחֵרִים „en Pharao zal zeggen van de kinderen Israëls, zij zijn verward in het land”. De LXX lezen hier καὶ ἐρεῖ Φαραὼ τῷ λαῷ αὐτοῦ. Οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ κτλ..

Gen. 20 : 13: Abraham had tot Sara gesproken אַבְרָם אָמַר אֵלַי : „zeg van mij: hij is mijn broeder” LXX : εἶπὸν ἐμὲ ὅτι κτλ.

Ps. 3 : 3. רַבִּים אָמְרִים לִנְפְשִׁי : velen zeggen van mijn ziel, LXX : πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου.

IX vs. 23. καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ κτλ.

Het verbum γνωρίζω beteekent erkennen¹⁾, kennen, of ook: bekend maken. De eerste beteekenis is in het classieke Grieksch de gewone, de tweede wordt daar zeer zelden aangetroffen. In den zin van erkennen of kennen komt het woord γνωρίζω in de LXX een enkele maal voor, Spr. 3 : 6, Job 34 : 25, en in het N. T. alleen Phil. 1 : 22. Daarentegen heeft het meer dan 50 maal in de LXX de beteekenis van bekend maken; dikwijls wordt het gebruikt ter vertaling van den Hiph. van נָרַךְ, en ter aanduiding van een goddelijke openbaring, vrgl. Ps. 39 : 5. Jer. 11 : 18. enz., meermalen ook van de bekendmaking van een raadsbesluit Gods, vrgl. 1 Sam. 16 : 3; 1 Kon. 1 : 27; Dan. 2 : 28, 29. enz.

Genoeg, om te doen zien, dat γνωρίζειν Rom. 9 : 23 zich aansluit aan het spraakgebruik niet der Grieken, maar van het O. T.

1) *Hor. Hebr. in N. T.* p. 547.

/λ IX vs. 17. Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ κτλ.

Hier is volgens Schoettgen ¹⁾ overeenstemming met de Joodsche wijze van een woord uit de Schrift aan te halen; ook de Joden gebruiken daarvoor κράζειν, קרא, קרא בני בני, vrgl. *Tanchuma* fol. 42 : 1. קראו שרתה קרא, de H. Geest roept, e. a.

X vs. 20. Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμαῖ καὶ λέγει.

Wederom een Hebreeuwse constructie: „hij verstout zich en zegt”, in plaats van: „zich verstoutende zegt”, vrgl. Winer ²⁾: „Das Hebräische geht in der Fassung des Adverbialbegriffs als Verbalbegriff noch weiter [als die Griechen], indem es nicht nur denselben mit dem eigentlichen Verbalbegriff in grammatische Construction setzt, sondern auch die beiden Verba als finita durch und verbindet”. Van deze constructie zijn voorbeelden te over in het O. T., bijv. Richt. 13 : 10: „zoo haastte de vrouw, en liep”. 1 Sam. 25 : 42. Gen. 26 : 18; 30 : 31, e. a.

XI vs. 1: μὴ ἀπόστατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;

Dat de schrijver van Israel spreekt zooals hij 11 : 1 doet, bevestigt ons in de overtuiging, dat hij niet uit het bewustzijn van den Griek, maar van den Jood spreekt. Immers een Griek zou er niet aan denken, het volk Israel λαός te noemen, in onderscheiding van de heidenen τὰ ἔθνη. Voor een Israëliet daarentegen, die gewoon was aan de tegenstelling: Israel en de heidenen, en die vertrouwd was met het O. T^{ische} onderscheiding van עַם, λαός en ἡ ἐθνος, is het iets, dat van zelf spreekt, Israel Gods volk, τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ te noemen.

1) *Hor. Hebr. in N. T.* p. 548, vrgl. ook Delitzsch, a. a. O. S. 11.

2) A. a. O. S. 415 f.

XI vs. 2. ἡ οὐκ οἴδατε ἐν Ἡλεία τί λέγει ἡ γραφή, ὡς κτλ.

De aanduiding van een gedeelte of woord uit de H. Schrift met ך, ἐν, is Joodsch ¹⁾).

Schir haschirim rabba bij H. 1:6: Dienovereenkomstig staat er geschreven יה'ל'א, (ἐν Ἡλεία), want er wordt gezegd: „Hij sprak: ik heb geijverd enz.” „In diesem ונאש' יה'ל'א כתב ב'א'ל'א haben wir alle Elemente des paulinischen ונאש' יה'ל'א ס'א [τί ἡ γραφή λεγει;] beisammen” ¹⁾).

XI vs. 4. τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός;

Delitzsch ¹⁾ wijst hier op de uitdrukking in de rabbijn-sche litteratuur (o.a. *Pesikta de-Rab Cahana*. 110^a): ונאש' יה'ל'א ונאש' יה'ל'א, hetgeen in het Grieksch vertaald zou luiden: ὁ χρηματισμός ἔλεγεν αὐτῷ.

XI vs. 16: καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ οἱ κλάδοι.

Met ῥίζα is hier waarschijnlijk bedoeld op Abraham ²⁾. De beeldspraak van wortel en takken, voor vader, stamvader en nakomelingen, is Oud-testamentisch, vrgl. Job. 8:16 v., 15:32 v., 18:16 v.: „van onder zullen zijne wortelen verdorren, en van boven zal zijn tak afgesneden worden, zijne gedachtenis zal vergaan van de aarde”, vs. 17 „hij zal geen zoon noch neef hebben onder zijn volk”, vs. 19. Vrgl. ook Jes. 11:1. Hos. 9:16. Am. 2:9. Mal. 4:1. Jez. Sir. 23:25: οὐ διαδώσουσιν τὰ τέκνα αὐτῆς εἰς ῥίζαν, καὶ οἱ κλάδοι αὐτῆς οὐ δώσουσιν καρπὸν.

Dat Abraham hier, zonder dat hij in de voorafgaande verzen met name genoemd is, met ἡ ῥίζα wordt aangeduid, wordt zeer begrijpelijk, als wij weten, dat in de

1) Vrgl. Delitzsch, a. a. O. S. 12, 91.

2) Zoo Lipsius, a. a. O. S. 175.

rabbijnsche litteratuur deze benaming bekend is; daar heet hij עקר של עולם: wortel der wereld ¹⁾.

Dr. van Manen ²⁾ meent, dat vs. 16^b niet oorspronkelijk is, maar zijn ontstaan dankt aan het beeld, dat in 17 zou worden genoemd. Naar onze opvatting daarentegen is het beeld vs. 17 niet denkbaar zonder vs. 16^b, terwijl het als voortzetting van de vs. 16^b begonnen beeldspraak zeer goed verklaarbaar is en in het verband past.

XI vs. 22. Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν Θεοῦ.

„Dasz dem Apostel, indem er 11, 22 Ἴδε οὖν χρηστότητα . . . Θεοῦ niederschreibt, das rabbinische בוא וראה (aramäisch חז חזי) im Sinne liegt, beweisen nicht allein formell, sondern auch inhaltlich ähnliche Stellen wie Sifri zu Deut. 20, 8 בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות, komm und siehe wie schonend Gott auf die Ehre der Geschöpfe bedacht ist, und das öfter z. B. *Debarim rabba* c. 7 vorkommende בוא וראה ענותנותו של הק"ו" ³⁾ komm und siehe die Herablassung Gottes" ³⁾.

Schoettgen ⁴⁾ haalt meer voorbeelden aan, die bewijzen dat deze uitdrukking in de rabbijnsche geschriften gewoon is, bijv. *Schemoth rabba* bij Ex. 9 : 19 : „veni et vide misericordias Domini", etc., *Tanchuma* 35, 4 : „veni et vide mansuetudinem Dei S. B." e. a. ⁵⁾

1) Vrgl. Delitzsch, a. a. O. S. 92.

2) T. a. p. bl. 85.

3) Delitzsch, a. a. O. S. 14.

4) *Hor. Hebr. in N. T.* p. 554.

5) Wij willen hier de aandacht vestigen op een eigenaardig kenmerk van het Paulinisch taaleigen, naar aanleiding van 11 : 22^b; ἐπει καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ. De conjunctie ἐπει komt nog voor in dezen brief 3 : 6 en 11 : 6, beide keeren evenals 11 : 22 in den zin van anderszins, het Duitsche,

XII. vs. 10. τῆ τιμῆ ἀλλήλους προηγούμενοι.

De schrijver heeft, volgens Delitzsch ¹⁾ ongetwijfeld bij προηγούμενοι gedacht aan het in dit gedeelte der moraal gebruikelijke קרית. Men zegt ושלום קרית en ושלום קרית Berachoth 6^b en 17^a, van hem die een ander voorkomt in het groeten.

XII. vs. 14. εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταράσθε.

Delitzsch ²⁾ herinnert bij dit vers aan een Arameesch volksspreekwoord *Sanhedrin* 49^o: ושלום לך ושלום לך ושלום לך: wees liever een die gevloekt wordt dan een die vloekt.

XII. vs. 18. εἰ δυνατὸν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρημεύοντες.

Een dergelijke uitspraak vinden wij *Berachoth* 17^a וקרית ושלום, et (homo) multiplicet pacem cum fratribus et propinquis suis, ושלום לך עם כל אדם, imo cum omnibus hominibus, en *Sifri* op Num. 6:26 ושלום עם כל אדם

XIII vs. 12. ἡ νύξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν.

„Die Nacht ist das gegenwärtige Weltalter, der Tag das messianische Zeitalter” ³⁾; νύξ en ἡμέρα staan hier dus in beteekenis gelijk met αἰὼν οὗτος en αἰὼν μέλλον. De Joden waren gewoon, de tijden, die begonnen met de komst van den Messias „den dag” te noemen. Het Oudtestamentische ויהי יום gaf daartoe aanleiding. In *Bereschith rabba* b. v. wordt

»sonst”. Evenzoo in 1 Cor. van de 5 malen dat het gebruikt wordt 4 maal in deze zelfde beteekenis, nl. 5:10; 7:14; 14:16; 15:29. In 2 Cor. staat het 2 maal, in Matth. 3, Marc. 1, Luc. 1, Joh. 2, Hebr. 9 maal, altijd als gewone redegevende of tijdbepalende conjunctie.

1) A. a. O. S. 93, vgl. Schoettgen, *Hor. Hebr. in N. T.* p. 563 sq.

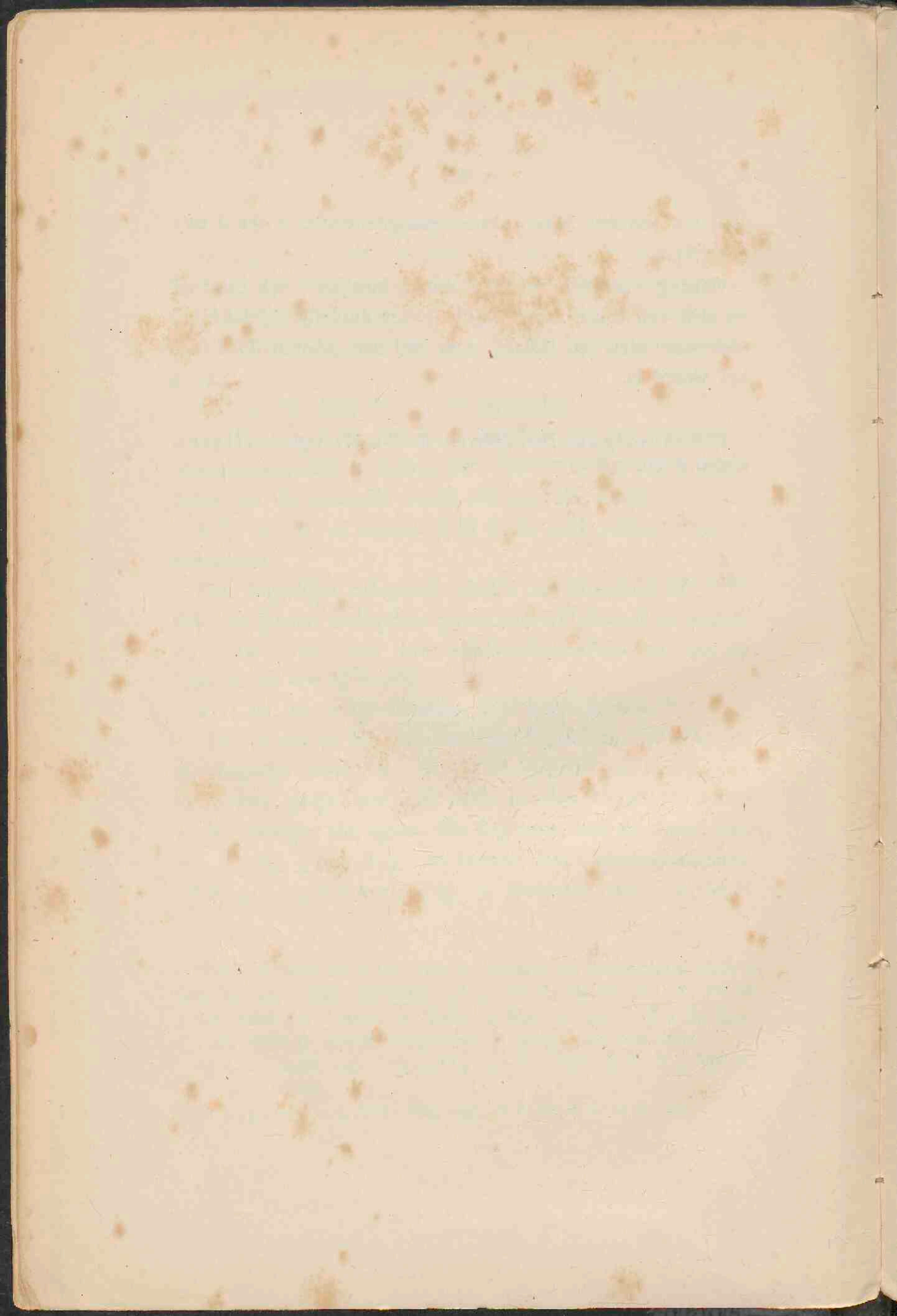
2) A. a. O. S. 94.

3) Lipsius, a. a. O. S. 185, vgl. Weiss, a. a. O. S. 544.

van den עולם הבא, αἰὼν μελλων, gezegd: כולו יום, totus est dies ¹⁾).

Genoeg voorbeelden reeds om te bewijzen: ook uit taal en stijl van onzen Brief blijkt op het duidelijkst, dat hier, voorwaar niet een Griek! maar wel een geboren Jood aan het woord is.

1) Schoettgen, *Hor. Hebr. in N. T.* p. 571, vgl. Delitzsch, a. a. O. S. 96.



STELLINGEN.

I.

In geen enkel opzicht kan de Islam geacht worden eene voorbereiding voor het christendom te zijn.

II.

In I Sam. 26 : 19 pleiten de woorden יְיָ מְנַחֵם niet vóór de stelling, dat het, volgens Oudtestamentische beschouwing, God is, die verzoend moet worden.

III.

Ps. 73 : 24 אֵחָד כְּבוֹד תִּקְחֵנִי onderstelt het geloof aan onsterfelijkheid.

IV.

Am, 5 : 7 leze men in plaats van הַפֶּן : הַחֲפִכִים לְלַעְגָה מִשָּׁפֵט מִשָּׁפֵט לְמַעַלָּה.

V.

Hos. 6:5 moet voor $\text{וְאִם יִשְׁפְּטוּךָ}$ gelezen worden met de LXX ($\tau\omicron\ \kappa\rho\acute{\iota}\mu\alpha\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \Phi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$): $\text{וְאִם יִשְׁפְּטוּךָ}$.

VI.

Terecht zegt Dr. I. J. de Bussy (*Theol. Tijdschr.* 1888, bl. 283. „In de Katholieke Kerk is geen verschijnsel meer strijdig met haar opvatting van den godsdienst dan het [oorspronkelijk] monnikenwezen”.

VII.

In de Paulinische formule $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ is $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ genitivus subjecti.

VIII.

Met $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\upsilon$ en $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$ is niet bedoeld eene verandering, die in den mensch plaats heeft, maar eene verandering in de wederkeerige verhouding tusschen God en den mensch.

IX.

In II Cor. X—XIII zinspeelt Paulus op eene smadelijke bejegening, door hem tijdens zijn tweede bezoek te Corinthe ondervonden.

X.

II Cor. XI : 32—XII : 1a is geïnterpoleerd.

XI.

Het adoptianisme der 8^e eeuw is eene der vele pogingen in de christelijke Kerk om aan het menschelijke in den persoon van Christus meer recht te laten wedervaren.

XII.

De christelijke zedeleer kan geen vrede hebben met het universeel evolutionisme van Wundt, omdat dit als doel van het zedelijk leven stelt alleen de verwezenlijking van het zedelijk ideaal in de menschheid en niet in de eerste plaats in den enkelen mensch.

XIII.

In het utilisme is af te keuren, dat het de zedelijke waarde eener handeling bepaalt naar hare gevolgen.

XIV.

De moraal der gezindheid staat boven die der daad.

XV.

De christen-moralist zal wel doen met strenger te oordeelen over onmatigheid dan dr. S. Hoekstra. (*Zedenleer*, III blz. 181).

Ook op den van ons vaderland uitgaanden zendings-
arbeid is van toepassing hetgeen Dr. Warneck (*Ev. Mis-
sionslehre*, II. S. 57) zegt: „Dem Kirchenregiment an der
eigentlichen Missionsleitung ein offizielles Anteilrecht zu
gewähren, unterliegt den ernstesten Bedenken.”

